3 1761 08382016 7

Presented to the
LIBRARY
of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by the
CANADIAN FOUNDATION
for
JEWISH CULTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf51gese

393 (61)

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judentums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel**,

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz und **Dr. P. F. Frankl**,

neue Folge,

im Verein mit Prof. Dr. **David Kaufmann** ins Leben gerufen und herausgegeben

von **Dr. M. Brann.**

ORGAN

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Einundfünfzigster Jahrgang.

Neue Folge, fünfzehnter Jahrgang.

BRESLAU.

KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

(BARASCH und RIESENFELD.)

LIBRARY
MAR - 8 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
M6
Jg, 51

Zur Geschichte der „Monatsschrift".

Von **M. Brann.**

Die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« ist seit drei Jahren das Organ unserer Gesellschaft*). Vor wenigen Tagen hat sie ihr fünfzigstes Lebensjahr abgeschlossen. Es gebührt sich darum wohl, einen kurzen Blick auf den zurückgelegten Weg zu werfen, wenngleich das Jobeljahr zu besonderem Jubel eine Veranlassung nicht bietet.

Zunächst eine kurze Antwort auf die naheliegende arithmetische Frage, wieso es kommt, daß die 1851 begonnene Zeitschrift erst mit dem Jahre 1906 ihren 50. Jahrgang beendet. Das liegt daran, daß im Jahre 1887 der damalige Herausgeber, H. Graetz, nachdem er das siebzigste Lebensjahr vollendet und kurz vorher seinen arbeitsfreudigen und wissenschaftlich hervorragenden Mitredakteur, Pinkus Fritz Frankl durch einen vorzeitigen Tod verloren hatte, das Unternehmen einstellte. Nicht ohne Wehmut nahm er damals in seinem Schlußwort von den Lesern und Freunden des Blattes Abschied, und nicht ohne wenigstens privatim die Hoffnung auszusprechen: »exoriare aliquis«. Schon nach vier Jahren hat sich dann bekanntlich der aliquis gefunden, der mit tollkühnem Wagemut das Lebenswerk seiner großen Meister fortzusetzen versuchte. Es entlastet ihn dabei die Tatsache, daß sein unvergeßlicher und unersetzlicher Freund David Kaufmann mit seinem glanzvollen Namen und seiner erstaunlichen Arbeitskraft und wissen-

*) Vortrag, gehalten am 5. Januar 1907 bei der Generalversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

schaftlichen Leistungsfähigkeit ihm anfeuernd, helfend und ratend zur Seite stand.

Den Weg, der einzuschlagen, und die Richtung, die einzuhalten war, hatte ihnen bereits Zacharias Frankel vorgezeichnet. Mit der außergewöhnlichen Treffsicherheit, die für diesen großen Mann charakteristisch war, erkannte er schon unmittelbar nach den Ereignissen von 1848, daß das Leben in Westeuropa eine ganz neue Gestalt annehme. Durch die Stürme des Revolutionsjahres war die religiöse Frage auf unabsehbare Frist aus dem Mittelpunkt des öffentlichen Lebens hinweggefegt. Nur noch die politischen Interessen bewegten alle Gemüter. Der Judenheit drohte als nächste Folge des Umschwungs der Indifferentismus. Als ein Heilmittel gegen das Übel erschien Frankel die Begründung seiner Monatsschrift.

»Der Kampf um die religiösen Interessen des Judentums« setzte er im September 1851 in den einleitenden Worten, mit denen er das erste Monatsheft eröffnete, auseinander, »ist überflüssig geworden. Die Gemüter haben sich ganz und gar von diesem Gebiete abgewendet. Bei alledem hat das Ende des Kampfes wenig Befriedigendes. Nicht Siegesruf begleitet ihn, sondern dumpfes, ödes Stillschweigen. Das Streben einer den Interessen des Judentums gewidmeten Zeitschrift muß demnach heute darauf gerichtet sein, für den Inhalt des Judentums die erschlaffte Glaubensgemeinschaft empfänglich zu machen. Und da sind nur Geschichte und Wissenschaft des Judentums die wirksamsten Hebel, um die abgespannten Geister wieder in Bewegung zu setzen und erneute Teilnahme für das Höhere zu erwecken. Die Zeitschrift wird daher in erster Linie die Vergangenheit unserer Gemeinschaft in helles Licht zu setzen und die Macht der Glaubenskraft zu vergegenwärtigen suchen. Sie wird zugleich dem Historiker Material und dem gebildeten Leser Anregung und Belehrung zu geben trachten. Da ferner das Judentum seine wesentlichste Stütze

in der religiösen Forschung, in der auf religiösem Gebiet sich entfaltenden Geistestätigkeit zu jeder Zeit gefunden hat und auch in unseren Tagen wieder finden lernen muß, so ist die Wissenschaft des Judentums das andere Gebiet, das mit gleicher Liebe angebaut werden muß.

Ohne Wissenschaft kein Judentum.

Das Judentum verfällt, wenn die Liebe zu seiner Wissenschaft sich verliert. Daher die Aufgabe: Hebung der Wissenschaft des Judentums. »Hebung«. Eine Zeitschrift kann nur Materialien bringen, kann nur anregen zur Pflege dieses Gebietes. Sie ist ein Sprechsaal, wo ein eigentlicher Gedankenaustausch stattfindet. Sie ist darum in der vorteilhaften Lage, ihren Lesern in gewissem Maße eine Mannichfaltigkeit darzubieten, während sie Großes und Ganzes nur ausnahmsweise bringen kann. Gewiß werden zuweilen nur Erstlingsfrüchte vorgelegt werden. Aber schon dadurch kann die erwachende Kraft für Größeres gestählt und Ermunterung zu weiteren Fortschritten gegeben werden. Und sehr wohl muß auch diese Seite eine weise Berücksichtigung finden, zumal es unseren jungen Theologen an jeglicher Aufmunterung fehlt und sie ohnehin schon am Eingang ihrer Laufbahn die größte Resignation mitbringen müssen«.

Diese Grundsätze sind bis zur Stunde für die Herausgeber maßgebend geblieben. Wie sie ins Leben einzuführen seien, hat zunächst Frankel selbst in den 17 Bänden, die er allein herausgegeben hat, gezeigt. Mit dem leuchtenden Beispiel eisernen Fleißes und unermüdlicher Arbeitslust ging er seinen Mitarbeitern voran. Geradezu erstaunlich war die Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen und seine gründliche Belesenheit in den entlegensten Litteraturen. Neben seinen eigentlichen Arbeitsgebieten, der Erforschung der alten Bibelversionen, der Geschichte des jüdischen Hellenismus, der Exegese des Talmud, der Ge-

schichte der Halacha, und der mosaisch-talmudischen Rechtsentwickelung, denen selbstverständlich der größte Teil seiner eindringenden Untersuchungen gewidmet war, schrieb er — um aus der Überfülle nur einiges hervorzuheben — eine zusammenhängende Reihe von Artikeln über jüdische Religionsgespräche, stellte er eine Gallerie angesehener für Glauben und Glaubensgenossen wirkender Juden und eine andere jüdischer Reisebeschreiber zusammen, sammelte er Nachrichten über die Juden in China und in Amerika, beteiligte er sich lebhaft und erfolgreich an der Entzifferung und Deutung phönizischer Inschriften, übersetzte und exzerpierte er für seine Leser umfangreiche Abhandlungen »der Revue des deux mondes« und des »Journal asiatique« und schrieb ausführliche Rezensionen über allerlei Bücher exegetischen, historischen, homiletischen und pädagogischen Inhalts und in all diesem Reichtum kaum ein Notizchen, dem der Leser nicht Anregung und Belehrung zu verdanken hätte.

Es genügt die statistische Tatsache, denn mehr kann bei dieser Gelegenheit kaum gegeben werden, daß er von $517\frac{1}{2}$ Druckbogen, die seine 17 Jahrgänge umfassen, 2039 Seiten oder $127\frac{1}{2}$ Bogen, d. h. fast genau den vierten Teil, selber geschrieben hat. An Gediegenheit und Gewissenhaftigkeit der Forschung überragte ihn kein Einziger seiner Mitarbeiter. Einer aber übertraf ihn wenigstens an Umfang und Leichtigkeit der literarischen Produktion, ohne zugleich in den anderen Stücken wesentlich hinter ihm zurückzubleiben. Das war sein Nachfolger in der Redaktion H. Graetz. Von den 684 Bogen, die er herausgegeben hat, hat er selbst mehr als den vierten Teil, 2864 Seiten oder 179 Bogen verfaßt. Und unter den Beiträgen beider großen Männer befinden sich zahlreiche Abhandlungen deren Ergebnisse für die Wissenschaft fast allgemein als endgültig maßgebende und das Gebiet erschöpfende Auskünfte angesehen werden. In himmelweitem Abstand hinter diesen Enakskindern bleiben die Pygmäen des folgenden Geschlechts

zurück. Die späteren drei Herausgeber haben gemeinsam kaum hundert Druckbogen (31+34+34) beigetragen und sind dabei nur von zweien ihrer Mitarbeiter (Joseph Perles mit 41 und Wilhelm Bacher mit 44 Bogen) übertroffen und von anderen (Jakob Guttmann mit 33, Heinrich Groß mit 31 und Moritz Güdemann mit 26 Bogen) im Großen und Ganzen erreicht worden. Kein Wunder aber, daß den beiden Geisteshelden Frankel und Graetz, als sie ihre Tätigkeit begannen, sich schnell ein stattliches Aufgebot von Mitstrebenden zur Verfügung stellte. Die tüchtigsten Vertreter der Wissenschaft des Judentums, die es in der Mitte des 19. Jahrhunderts und später gab, laute Männer glanzvollen Namens, brachten mehr oder minder regelmäßig ihre gelehrten Beiträge herbei. Es kamen 1852 Bernhard Beer, David Cassel, Saul Isaak Kaempf, Wolf Landau und Senior Sachs; 1853 Adolf Jellinek, Meier Wiener und Joseph Zedner; 1854 Eljakim Carmoly, Lewi Herzfeld, David Oppenheim, Jakob Reifmann; 1855 M. Joël, Raphael Kirchheim, Jacob Levy, Ad. Schmiedel, Bendict Zuckermann; 1856 Salomo Joachim Halberstamm, Meier Kayserling, L. Lewysohn; 1857 Leopold Dukes und Lewi Saalschütz; 1858 Emanuel Hecht, Marcus Jastrow und Gerson Wolf; 1859 Lazarus Adler; 1860 Bernh. Zomber; 1862 Abraham Berliner und außerdem etwa fünfzig andere Gelehrte, die zwar ebenfalls mit Fleiß und Eifer, aber nicht mit gleicher Regelmäßigkeit die Wissenschaft pflegen konnten. Daneben feuerte Frankel die jungen Theologen, die er als Direktor des jüdisch-theologischen Seminar sachlich und methodisch bildete und belehrte, unermüdlich an, sich wissenschaftlich zu betätigen und schon im dritten Jahre seiner leitenden Wirksamkeit hatte er die große Freude, die wissenschaftlichen Leistungen seiner Jünger, die der kinderlose Mann wie seine Kinder liebte und in vertrauten Stunden als seine Kinder bezeichnete, der Öffentlichkeit zuführen. Seit 1856,

also seit jetzt eben fünfzig Jahre ist fast kein Jahr vergangen, in welchem nicht aus der Zahl der Zöglinge dieser Anstalt wenigstens ein homo novus zu den Genossen in Reihe und Glied getreten wäre[1]).

---

[1]) Ihre Namen, die in diesem Zusammenhange gewiß einiges Interesse verdienen, mögen hier wenigstens in einer Randnote aufgezählt werden. Es treten zum erstenmale mit wissenschaftlichen Arbeiten hervor 1856 der früh verstorbene (8. Mai 1860) Hermann Seligsohn aus Kosten, 1857 Josef Traub, 1858 Joseph Perles, 1859 Moritz Güdemann, 1860 Jacob Freudenthal, 1861 Moritz Rahmer, 1862 Josua Wallerstein, 1863 Samuel Kohn und Jacob Glück, 1864 Philipp Bloch, Peter Buchholz, Max Landsberg und Moses Zuckermandel, 1865 Jacob Horowitz, 1866 Heinemann Vogelstein, 1867 Abr. Frank und Heinrich Groß, 1868 David Gerson, Selig Gronemann und Jacob Guttmann, 1869 Wilhelm Bacher und Adolf Lewin, 1870 Markus Brann, 1871 P. F. Frankl und Benjamin Rippner, 1873 David Kaufmann, Alexander Kisch, Wilh. Landsberg und Jacob Neubürger, 1874 Heinrich Jaulus und Adolf Schwarz, 1875 Abr. Drabkin, Adolf Frankl-Grün und David Simonsen, 1876 Jacob Reiss und Siegm. Maybaum, 1878 Jacob Egers, Moses Gaster und Leopold Treitel, 1879 Jeh. N. Theodor, Moritz Grünwald und Bernhard Ritter, 1880 Bernhard Ziemlich, 1881 Gutmann Rülf, 1832 Josef Cohn und Nehemias Kronberg, 1883 Nathan Porges, 1884 Alexander Kohut, Theodor Kroner und Adolf Sidon, 1885 Caesar Seligmann, 1886 Israel Lewy, 1887 Berthold Einstein und Gabriel Perlitz, dann unter den Herausgebern der neuen Folge: 1893 Max Freudenthal, 1894 Jacob Baßfreund, Saul Horovitz, Moritz Peritz, Felix Perles und Moriz Popper, 1895 Max Grunwald, Sam. H. Margulies, Hermann Pinkuss und Nathan Samter, 1896 Heinrich Berger und Simon Eppenstein, 1897 Benno Bädt und Immanuel Deutsch, 1898 Moses Fried, 1899 Hermann Cohen, Ismar Elbogen, Joh. Kreugel und Abr. Lewinsky, 1900 Leo Bäck, Max Dienemann, Isidor Krakauer und Kosman Werner, 1901 Liber Dobschütz und Joseph Eschelbacher, 1903 Ludwig Levy, 1904 Julius Guttmann, Julius Lewkowitz und Leopold Wreschner, 1905 Hermann Vogelstein und Ezechiel Zivier, 1906 Siegfried Behrens

Und diejenigen, die solcher Gestalt ihre Erstlingsfrüchte vorbrachten, befanden sich in der Tat nicht selten in noch sehr jugendlichem Alter[1]).

Daraus erwuchs aber auch nach und nach ein schöner Wetteifer der Gleichstrebenden und entwickelte sich leise und allmählich ein geistiges Band der Zusammengehörigkeit, ein Verhältnis der Pietät, welches die Mitarbeiter an die Zeitschrift fesselte. Und auch in anderer Weise kam die Anhänglichkeit an das Blatt zu interessantem Ausdruck. In nicht weniger als neun[2]) Fällen haben Väter und Söhne nach und nebeneinander ihre wissenschaftlichen Aufsätze der Monatsschrift zugewandt.

Es ist darum nicht wunderbar, daß, als 1892 die neue Folge der Zeitschrift eröffnet wurde, sich allmählich und meist freiwillig 43 der früheren Genossen wieder um die alte Fahne sammelten. Im Ganzen aber haben mehr als dreihundert Gelehrte[3]) wissenschaftliche Beiträge ge-

[1]) Es standen W. Bacher und M. Landsberg im 19., Felix Perles im 20., M. Brann, J. Freudenthal und D. Kaufmann im 21., Ludwig Levy und David Simonsen im 22., Ph. Bloch, P. F. Frankl, Jacob Guttmann, Samuel Kohn, Jos. Perles und Hermann Seligsohn im 23., M. Gaster, M. Grunwald, M. Güdemann, Julius Guttmann und Bernh. Ritter im 24. und Ism. Elbogen, Alex. Kisch, C. Seligmann und Heinemann Vogelstein im 25. Lebensjahre.

[2]) Es haben Samuel Bäck seit 1869 und Leo Bäck seit 1900, Salomon Brann seit 1857 und Marcus Brann seit 1870, Joseph Eschelbacher seit 1901 und Max Eschelbacher seit 1902 Wolf Feilchenfeld seit 1855 und Alfred Feilchenfeld seit 1899, Jakob Guttmann seit 1868 und Julius Guttmann seit 1904 M. Landsberg (Hildesheim) seit 1864 und Max Landsberg (Rochester) seit 1865, Jakob Neubürger seit 1873 und Franz Neubürger seit 1901, Joseph Perles seit 1857 und Felix Perles seit 1894, Heinemann Vogelstein seit 1866 und Hermann Vogelstein seit 1905 ihre Abhandlungen erscheinen lassen.

[3]) Ich zähle 308 Autoren, die ihre Namen nennen, und 79, die mit verschiedenen Chiffern zeichnen. Ein Verzeichnis der Letzteren gebe ich demnächst. Vielleicht lassen sich von einzelnen Aufsätzen die Autoren noch feststellen.

liefert[1]). Um die Ziffer zu verstehen und zu würdigen

[1]) Im Jahrgang XXXIV (1885) hat bereits P. F. Frankl ein Verzeichnis der Gelehrten zusammengestallt. die bis 1885 an der Zeitschrift mitgearbeitet haben. Zu den späteren Jahrgängen bis Ende 1906 haben dann Beiträge geliefert: Ackermann-Brandenburg, Elkan Adler-London, V. Aptowitzer-Wien, Asmussen-Leck (Schleswig), Badt-Breslau, Baeck-Oppeln, Bardowicz-Wien, Barth-Berlin, Bassfreund-Trier, Bauch-Breslau, Baumgarten-Wien, Behrens-Breslau, Berger-Krotochin, Bergmann-Frankfurt a/O., Berkowitz-Krakau, Blau-Budapest, Julius Brann-Breslau, Brody-Prag, Büchler-London, Caro-Zürich, Chajes-Florenz, Chwolson-St. Petersburg, Cohen-Marburg, J. Cohn-Kattowitz, Leopold Cohn-Breslau, Crzellitzer-Berlin, Dalmann-Jerusalem, Deutsch-Breslau, Dienemann-Ratibor, Dobschütz-Skotschau, Ehrlich-Tilist, Einstein-Landau, Elbogen-Berlin, Eppenstein-Briesen, Epstein-Wien, Jos. Eschelbacher-Berlin, Max Eschelbacher-Bruchsal, Alfr. Feilchenfeld-Fürth, Feuchtwang-Wien, Fink-Frankfurt a/M., Flesch-Kanitz (Mähren), Fränkel-München, Freudenthal-Danzig, Fried-Stockholm, Friedberg-Frankfurt a/M., Friedländer-London, Funk-Boskowitz, L. Geiger-Berlin, Ginsburger-Sulz i/E., Ginzberg-New York, Goldmann-Berlin, Gottheil-New York, Grünewald Berlin, Grünhut-Jerusalem, Grunwald-Wien, Guggenheim-?, Jul. Guttmann-Breslau, Hammerschlag-Wien, Horovitz-Breslau, Jampel-Heidelberg, Katzenelson St. Petersburg, Königsberger-Pleschen, Kohler-Cincinnati, Korach-Breslau, Kracauer-Frankfurt a/M., Krausz-Wien, Krengel-Böhm. Leipa, Kutna-Przemysl, Lambert-Paris, Lamm-Berlin, Marie Landmann-Breslau, Ledermann-Zweibrücken, Heinrich Levy-Mühlhausen i/E., Ludwig Levy-Brünn, Lewin-Kempen i. P., Lewinski-Hildesheim, Lewkowitz-Schneidemühl, Lewy-Breslau, Lieben-Prag, Löwenstein-Mosbach, Loewy-Fünfkirchen, Maas-München, Margulies-Florenz, Markon-St. Petersburg, Marmorstein-Jamnitz, Meyer-Breslau, v. Möllendorf-Schanghai, Munk-Marburg, Franz Neubürger-Fürth, Neumark-Duisburg, Norden-Myslowitz, Peritz-Liegnitz, Perles-Königsberg i. Pr., Perlitz-Nakel, Philippson-Berlin, Pinkuss-Heidelberg, Pollak-Ödenburg, Poznanski-Warschau, Popper (st. 1895), Prager-Berlin, Rachmuth-Schüttenhofen, Redisch-Brünn,

erwäge man folgendes: Jüdische Akademien, deren Mitglieder ihre ganze Zeit und Kraft dem Ausbau der Wissenschaft widmen können, hat es im vergangenen halben Jahrhundert nicht gegeben, und auch in der nächsten Zukunft steht deren Einrichtung nicht in Aussicht. Nur ganz ausnahmsweise ist es daher jüdischen Gelehrten gegönnt, ohne äußeres Hemmnis ihrer Liebe zur Wissenschaft zu folgen. Zahlreiche edle Kräfte nimmt das praktische Leben mehr als billig in Anspruch. Amt und Beruf lassen kaum mehr als eine lückenhafte Beschäftigung mit literarischen Bestrebungen zu. Äußere Ehren und Auszeichnungen, Anerkennung über den Kreis der engeren Fachgenossen heraus; selbst materieller Gewinn — erst seit 1904 zahlt die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums den Mitarbeitern ein bescheidenes Honorar — sind in unserem Bereiche kaum zu erzielen. Daher ist die Zahl wenigstens ein Gradmesser für die Arbeitslust und Opferfreudigkeit der Männer, die trotz aller inneren und äußeren Hindernisse an dem Werk sich beteiligt haben. Ihre Wohnsitze sind zerstreut über fast alle Länder der Diaspora von Chicago im Westen, bis nach Schanghai im Osten und von St. Petersburg im Norden bis nach Tlemsen in Algier unweit der marokkanischen Grenze im Süden. In Europa wohnten 286, in Asien 4, in Afrika 1 und 11 in Amerika, von den übrigen 15 ist mir der Aufent-

---

L. A. Rosenthal-Pr. Stargardt, Rosenthaler-Frankfurt a/M., Rotholz-Berlin, Samter-Berlin, Schechter-New York, Scheftelowitz-Königsberg i. Pr., Schorr-Lemberg, Schreiner-Berlin, Schultze-Berlin, Schwarz-Raab, Seligmann-Frankfurt a/M., J. Simon-Eger, M. Simon (st. 1903 in Berlin), Trieber-Frankfurt a/M., Rosa Urbach-Breslau, Vogelstein-Königsberg i. Pr., Wachstein-Wien, Weinsberg-Sulzberg (Pfalz), Weisz-Budapest, Wellesz-Nagy-Bittsee (Ungarn), Werner-München, Wetstein-Krakau, Wolf-Dresden (st. 1907), Wreschner-Samter, Ziegler-Karlsbad, Zivier-Pless.

halt unbekannt. Von den 281 Europäern stehen 175 Deutsche an der Spitze; es folgen 46 Österreicher, 21 Ungarn, 10 Russen, 8 Franzosen, 6 Engländer, 4 Niederländer, 4 Schweizer, 3 Italiener, 3 Schweden, 2 Belgier, 3 Dänen und 1 Bulgare. Von den 175 Deutschen gehören 108 dem preußischen Vaterlande und davon allein 40 der Provinz Schlesien, 29 der Haupt- und Residenzstadt Berlin[1]), 18 der Provinz Posen, 11 den Provinzen Ost- und Westpreußen, 4 der Provinz Brandenburg und 3 der Provinz Pommern an. Von den 40 Schlesiern lebten und leben 31 in Breslau[2]).

Ein Blick auf die 113 Städte, in denen die Mitarbeiter ihren Wohnsitz haben, bestätigt dabei die Wahrnehmug, daß der Aufenthalt in Großstädten wie Berlin, Breslau, Budapest, Hamburg, London, Newyork und Wien zwar der literarischen Produktion besonders förderlich ist, daß aber individuelle Begabung und hingebender Fleiß auch in kleinen Landstädtchen, wie Bojanowo, Briesen, Hoppstätten, Jamnitz, Kempen, Koschmin, Hermannmiesteč, Kremsier, Nachod, Nagy-Bittsee, Pleschen, Pless, Schneidemühl, Szebrszin, Skotschau, Pr. Stargardt, Sulz und Wronke eine ständige und wesentliche Bereicherung der Wissenschaft ermöglichen. Ihrem Lebensberufe nach sind von den Mitarbeitern 155 als Rabbiner und Prediger, und

[1]) Barth, Berliner, Bram, D. Cassel, S. Cassel, A. Crzellitzer, Egers, Elbogen, Jos. Eschelbacher, P. F. Frankl, Goldmann, L. Geiger, Grünewald, Hilse, J. Joël, L. Lamm, F. Lebrecht, S. Maybaum, Joël Müller, M. Philippson, Richard Prager, N. Samter, M. Schreiner, H. Schultze, M. Simon, Steinschneider, Strack, Zomber, Zunz.

[2]) Bauch, Badt, Behrens, Julius Brann, Markus Brann, Leopold Cohn, Salomon Cohn, Immanuel Deutsch, Moritz Deutsch, Sigm. Fränkel, Z. Frankel, Freudenthal, W. Freund, Graetz, Jacob Guttmann, Julius Guttmann, Horovitz, David Joël, Manuel Joël, Korach, Gustav Krakauer, Marie Landmann, Jacob Levy, Israel Lewy, Neustadt, Rosenthal, Rosin, Seligsohn, Rosa Urbach, Benedikt Zuckermann, Moses Zuckermandel.

darunter etwa 50 in Großgemeinden tätig, die nicht mit Unrecht für die rabbinische Praxis die höchsten Ansprüche an die Leistungsfähigkeit ihrer Beamten stellen. 29 sind Lehrer an Rabbiner-Bildungsanstalten, 17 an Universitäten, 6 an Lehrerseminaren, 14 an Gymnasien und Realschulen, 6 an Religionsunterichtsanstalten, 3 an Volksschulen und 9 an anderen Lehrinstituten. 20 andere kann man als Schriftsteller bezeichnen. Dazu kommen 5 Ärzte, 6 Juristen, 18 Kaufleute. 12 liegen anderen freien Berufen und 7 noch gegenwärtig ihren Studien ob, und über 3, die der Vergangenheit angehören, hat sich näheres nicht ermitteln lassen. 116 davon haben ihre irdische Laufbahn abgeschlossen[1]). Ihr Andenken wird nicht vergessen sein, denn es überlebt sie, was sie geleistet haben.

---

[1]) L. Adler (st. 5. I. 1886), S. Adler (9. VI. 1891), D Asher (2. XII. 1890), L. Atlas (6. IV. 1904), S. Back (1897), S. Bär (1. III. 1897), B. Beer (1. VII. 1861), Behrend-Krotoschin (?), J. Bernays (26. V. 1881), L. Bodenheimer (28. VIII. 1868), Bram (? 1860), S. Brann (16. III. 1903), N. Brüll (5. II. 1891), P. Buchholz (25. IX. 1892), Cahn (1878), E. Carmoly (25. II. 1875), D. Cassel (22. I. 1893), S. Cassel (23. XII. 1892), Abr. Cohn (Mai 1903), Albert Cohn (15. III. 1877), Sal. Cohn (22. IX. 1902), J. Derenbourg (29. VII. 1895), M. Deutsch (28. II. 1892), Dreifuss (19. XI. 1879). L. Dukes (3. VIII. 1891), J. Egers (17. XI. 1891), M. Ehrenreich (27. XII. 1899), Phil. Feust (9. X. 1886), S. Feldblum (1877), Z. Frankel (13. II. 1875), L. A. Frankl (12. III. 1894), P. F. Frankl (23. VII. 1887), S. Frensdorf (24. III. 1880), W. Freund (4. VI. 1894), S. Friedmann (1896). J. Fürst (5. IX. 1899), Gerlach (29. VIII. 1877). D. Gerson (22. XII. 1872), H. Graetz (7. IX. 1891), M. Grünwald (10. VI. 1895), Gugenheimer (?), S J. Halberstam (24. III. 1900), L. Hausdorff (Juni 1896), E. Hecht (25. IX. 1862) L. Herzfeld (11. III. 1884). M. Heß (5. IV. 1875), H. Hirschfeld (V. 1884), A. Hochmuth (10. Juni 1889), J. Hoofien (?), A. Hübsch (10. X. 1884), Marcus Jastrow (13. X. 1903), A. Jellinek (28. XII. 1893), D. Joël (7. IX. 1882), Jul. Joël-Berlin (?), M. Joël (3 XI. 1890), S. J. Kämpf (15. X. 1892), D. Kaufmann (6 VII. 1899), M. Kayserling (IV. 1905), R. Kirchheim (5. IX

Ihren Leistungen und denen der Überlebenden, welchen ein weiteres friedliches Wirken ad multos annos gegönnt sei, ist noch ein kurzes Wort zu widmen. Der Natur der Sache nach können auch nach dieser Richtung hin hier nur einige statistische Notizen gegeben werden, obwohl bekanntlich der eigentlich innere Wert einer wissenschaftlichen Leistung keineswegs nach Zahl und Maß ermittelt und festgestellt werden kann. Immerhin wird dabei, wenn auch nicht die Förderung der Wissenschaft, so doch wenigstens der Umfang und die Verteilung der wissenschaftlichen Arbeit einigermaßen beurteilt werden können.

Es kann eine Zeitschrift selbst unter den günstigsten

1888), Jos. Klein (21. V. 1873), Al. Kohut (25. V. 1894), W. Landau (24. VIII. 1886), M. Landsberg (30. V. 1870), F. Lebrecht (1. IX. 1876), E. Lehmann (25. II. 1898), Jac. Levy (28. II. 1892), L. Lewysohn (26. III. 1901), L. Lindermann (13. I. 1888), Leop. Löw (13. X. 1875), Louis Löwe (5. XI. 1888), M. Löwenmeyer (17. II. 1893), K. Mainardus (17. I. 1896), M. Mannheimer (nach 1879), A. Meier (?), Ch. Mendelssohn (1900), Metz (18. VII. 1877), S. Meyer (6. VII. 1882), Konrektor Mühlberg (?), J. Müller (6. XI. 1895), A. Nager (?), G. Netter (?), Oort (1906), D. Oppenheim (21. X. 1876), Jos. Perles (4. III. 1894), M. Popper (20. XII. 1895), M. Rahmer (2. III. 1904), J. Reifmann (13. XI. 1894), Rippner (27. XI. 1898), D. Rosin (31. XII. 1894), Rothschild (1890?), L. Saalschütz (22. VIII. (1863), Sen. Sachs (15. XI. 1892), M. Senger (30. IV. 1884), M. Schwarzauer (15. VIII. 1855?), H. Seligsohn (8. V. 1860), M. Simon (1899), L. Skrainka (24. XI. 1860), Ch. S. Slonimski (15. V. 1904), Sommerhausen (5. III. 1853), M. Steinschneider (18. I. 1907), H. Sternberg (16. X. 1886), A. Treuenfels (30. I. 1879), J. Wahrmann (14. XI. 1868), J. Wallerstein (19. VI. 1876), G. Wertheim (31. VIII. 1902), Th. Wiedemann (?), M. Wiener (30. III. 1880), J. Wiesner (28. V. 1889), A. A. Wolff (3. XII. 1891), Alb. Wolf (14. II. 1907), G. Wolf (30. X. 1892), J. Zedner (10. X. 1871), B. Ziemlich (5. II. 1907), Zomber (Juni 1884), B. Zuckermann (17. XII. 1891), L. Zunz (13. III. 1866).

Verhältnissen unmöglich nach einem festen und einheitlichen Plan gleichmäßig alle Sondergebiete in ihrem Bereich pflegen und fördern. Das Urteil über das Erreichte wird demnach zugleich die ganz unvermeidlichen Mängel und Lücken aufzeigen und bezeichnen. In den 50 Bänden der Monatsschrift sind, wenn ich richtig gezählt habe, 1664 wissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht, etwa 4000 neue Bücher verzeichnet und etwa 800 davon gründlich und sachlich besprochen. Von den wissenschaftlichen Aufsätzen behandeln 61 die hebräische und aramäische Sprachlehre, 15 die allgemeine Einleitung in die Bibel, 71 die Exegese der heiligen Schrift, 16 die Apokryphen und das neue Testament, 15 die Assyriologie, 43 die alten Bibelversionen und 21 die biblischen Altertümer. 114 Abhandlungen gelten der Talmudexegese, 8 der Einleitung in den Talmud, 25 den talmudischen und 12 den rabbinischen Altertümern. Die Geschichte der Juden in 38 Landschaften und 56 Städten wird in 178 Aufsätzen, die Geschichte des Volkes Israel bis zum babylonischen Exil in 12, bis zur Zerstörung des zweiten Tempels in 45, bis zum Abschluß des Talmud in 22, bis zum Ende des Gaonats in 8, bis zur Vertreibung aus Spanien und Portugal in 42, bis Moses Mendelsohn in 81 und seit Moses Mendelsohn in 67 Aufsätzen dargelegt. Mit der jüdischen Literaturgeschichte im allgemeinen beschäftigen sich 24, mit der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft 52, mit der Geschichte der bibelexegetischen Literatur 42, der jüdisch-hellenistischen Literatur 13, mit der Geschichte der Halacha 35 und der Geschichte der Haggada 38, mit der Geschichte der rabbinischen Literatur 72, der religionsphilosophischen Literatur 69, der mystischen Literatur 11, der poetischen Literatur 51, der mathematischen und astronomischen Literatur 15, der medizinischen Literatur 18, der naturwissenschaftlichen 4, der historischen und geographischen 11 und der neueren jüdischen Literatur

5 Aufsätze. 49 Abhandlungen beziehen sich auf die Geographie, davon 44 auf die Geographie von Palästina, 6 auf die Chronologie, 44 auf die Bibliographie und 11 auf die Epigraphik und Numismatik. Die systematische Theologie wird in 11, die Religionsphilosophie und Ethik in 4, die Apologetik in 3, die Polemik in 16, die Geschichte der jüdischen Religion und der jüdischen Sekten in 26 Abhandlungen dargelegt. Der praktischen Theologie sind 8, der Homiletik 2, der Pädagogik 8 und der Liturgik 25 Aufsätze gewidmet. In den übrigen Abhandlungen sind aktuelle Fragen von allgemeiner Wichtigkeit, hin und wieder auch Gegenstände schönwissenschaftlichen Inhalts, immer aber von höherem Standpunkte aus behandelt. Schon ein oberflächlicher Blick auf diese immerhin erstaunlich vielseitigen Leistungen läßt deutlich erkennen, daß auch im neunzehnten Jahrhundert die mit Jugendkraft emporstrebende Wissenschaft des Judentums ganz wie bisher in ihren früheren Blütezeiten, besonders in Alexandrien und den Ländern des Islam, getreulich der allgemeinen Geistesrichtung gefolgt ist, die ihre Umgebung beherrschte. Die moderne jüdische Wissenschaft trat eben in den Jahrzenten ins Leben, in denen durch das neue Aufblühen der Studien des klassischen Altertums nach den Freiheitskriegen in Deutschland die moderne deutsche Geschichtsschreibung zur Entfaltung kam und durch ihre neue kritische Methode, durch ihre planmäßige Erforschung der ältesten Zeugnisse und ihr Verfahren bei der Beurteilung der Quellen schnell eine beherrschende Stellung gewonnen hat. Die besten und begabtesten Köpfe in unserer Mitte wandten sich darum mit jugendfrischer Begeisterung und edlem Wetteifer geschichtlichen und literaturgeschichtlichen Untersuchungen zu und haben in diesem Bereich tüchtige und zum Teil sogar unübertreffliche Erfolge erzielt. Diese Erscheinung spiegelt sich genau in den wissenschaftlichen Leistungen der Monatsschrift wieder. Von den 1664 Auf-

sätzen sind allein 729 dem Anbau und der Pflege der jüdischen Geschichtsschreibung gewidmet. 455 haben die Geschichte der Juden, 274 die Geschichte der jüdischen Literatur zum Gegenstande.

Einen zweiten Mittelpunkt der Studien bildete das eigentliche Erbgut der Väter, die Erforschung der Bibel und des Talmud. Mit gleicher Arbeitslust, Gediegenheit und Gründlichkeit wurde dieses unermeßliche Feld bebaut. Die Beiträge zur hebr. und aramäischen Grammatik und Lexikographie, zur Geschichte der Sprachforschung bei den Juden, zur Erläuterung ganzer Bücher und einzelner Stellen der hl. Schrift, die kritischen Einzeluntersuchungen über die aramäischen und griechischen Bibelübersetzungen, die philologischen Abhandlungen über die fremdsprachlichen Elemente der talmudischen Sprache, die Beiträge zur biblischen und talmudischen Einleitung, zur Geschichte der Halacha und Haggada, zur Exegese der talmudischen Schriften und zur biblischen, talmudischen und rabbinischen Altertumskunde, belaufen sich auf die stattliche Zahl von 653 und förderten zahlreiche Ergebnisse zu Tage, die einen dauernden und bleibenden Wert für die Wissenschaft besitzen. Im weiten Abstande bleiben dahinter die Forschungen im Bereich der systematischen mit 60 und der praktischen Theologie mit 43 Abhandlungen zurück.

Hier sind zugleich die Aufgaben gestellt, welche die Zukunft zu lösen hat, hier die Mahnung, die sich an das jüngere Geschlecht richtet. Es muß mit Ernst und Eifer die Durchforschung der literarischen Schätze, welche die Vorzeit uns überliefert hat, fortgesetzt und gefördert werden. Es müssen die Mängel und Lücken des bisherigen Entwicklungsganges der Wissenschaft des Judentums allmählich geglättet und ausgeglichen werden. Jeder einzelne hat in den Riß zu treten mit der Kraft, die ihm verliehen ist, hat das Dunkel zu lichten und die ungepflegten Stege

gangbar zu machen. Die Krone des Königtums hat man uns rauben, die Krone des Priestertums hat man entwürdigen können. Das einzige Kleinod, das uns geblieben, ist die Krone der Lehre. Wer den Wunsch, den Willen und die Eignung hat, an ihrer Aufrichtung und Erhaltung mitzuarbeiten, der komme und tue seine Pflicht und Schuldigkeit. Es gilt unerschrocken mit den Waffen der Kritik, die auch wir handhaben gelernt haben, den Verjugendlichern unserer Altertümer entgegen zu treten, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob wirklich unsere ererbten Heiligtümer dem windigen Gerede nicht Stand zu halten vermöchten. Wenn wir, die wir dem alternden und abtretenden Geschlecht angehören, diesen Sieg noch erleben, so wird unser schönster Lohn in dem Bewußtsein bestehen, dazu angeleitet, ermuntert und angefeuert zu haben.

Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit.

Von Felix Goldmann.

(Fortsetzung von Jahrg. 50, S. 728).

13. Die Mühle.

Die Verbindung von Mahlvorrichtung und Presse unter einem Dache ist naturgemäß vorherrschend, da die Trennung das Verfahren verteuern muß[1]). Die Mahlvorrichtung ist in manchen Keltern eine gewöhnliche Mühle[2]); man unterscheidet als Hauptbestandteile in ihr einen unteren, feststehenden und einen oberen Mühlstein[3]), durch dessen Drehen die Oliven zerquetscht werden. Diese Einrichtung führt den Namen רחיים של זיתים[4]). Weitaus verbreiteter aber ist eine andere Form[5]). Diese besteht aus einem runden, großen Becken, ים genannt[6]), in dessen Mitte, als Träger für einen horizontal liegenden Balken,

---

[1]) Nur der Ausdruck רחיים של זיתים könnte in einigen Fällen auf besondere Ölmühlen deuten. So ev. Zabim 4,2, Toh. 9,8, doch ist es selbst in diesen wenigen Fällen unwahrscheinlich. Meist ist davon die Rede, daß man die Oliven nach dem Gähren sogleich in die Kelter schafft. T. Scheb. 8, 1 (72).

[2]) Sifra 103a בונסן לתוך הבד וטוחנן ברחיים.

[3]) T. b. b. 3,2 (402) Ähnlich Bar. j. IV, 14c.

[4]) Zabim 4,2. Auch Toh. 9,8 ist רחיים eine Ölmühle. — Plin. XV,6, Colum. XII,50. — Dual (ar. رحى syr. רחיא) zu einem Singular *רחה. Barth § 3b und 12a. Fränkel p. 33.

[5]) Diese in der Kelter aufgestellte Mahlvorrichtung hat zu mischnischer Zeit keinen besonderen Namen. Später heißt sie מטחן. Ex. rab. s. 36 מעלין אותו לגת ונותנין אותו במטחן — גת steht für בד.

[6]) bb. 4,5, b. bb. 67 b. »Meer« als Becken, vgl. das »eherne Meer« Jer. 52,17. — ים ist das mortarium Cato 135,6.7 und θάλασσα τῆς τραπέζης. Sachs, Beiträge II,27. Auch bei den Römern findet sich ein Gerät der Ölpresse »lacus«, das bisher noch nicht erklärt

ein drehbarer hölzerner Pfeiler senkrecht steht. Um diesem Pfeiler einen sicheren Halt zu geben, ist er zuweilen auch mit seinem oberen Ende an einem quer durch die Kelter gehenden Baumstamm befestigt[1]). Der horizontal liegende Balken, der mitten durch den Pfeiler geht, ist mit dem einen Ende durch den vertikal stehenden runden Reibstein (מגל[2]) oder מפריכה[3]) gesteckt. Das freie Ende wird dann, wenn die Oliven im Becken liegen, gedreht, so daß der Reibstein eine doppelte Bewegung vollführt, indem er sich einerseits um den hindurch gesteckten Balken, andererseits um den senkrechten Pfeiler dreht[4]). Auch der »trapes« der Römer[5]) scheint bekannt gewesen zu sein;

---

ist. Colum. XII, 18.3, Pallad I,18, Blümner I, p. 346. Maim.: الحجر التى يطحن عليها الزيتون.

[1]) So zu sehen auf der trefflichen Photographie einer solchen Mahlvorrichtung bei Bauer, Volksleben nach p. 140. Nur wenn man sich dieses Bild betrachtet, merkt man, daß Ar. (מגל) mit seiner unklar erscheinenden Erklärung dieselbe Vorrichtung im Sinne gehabt hat: אבנא דחקיק בה כחלון ומביאין עין גדול ומכניסין צידו אחד באבן וצידו אחד בקורה. יטוחנין בו הזיתים (natürlich nicht der Preßbalken).

[2]) bb. 4,5, Maass. 1,7, T. Ter. 3,13 (29), von מלל reiben, T. Maas. risch. 1,7, (82) מאמל (nebst Var. מלול).

[3]) T. bb. 3.2 (402). Vgl. j. Bar. bb. IV, 14 c. — Bar. b. bb. 67 b erklärt מלל durch מפרכתא pl. מפרכות in Bar. b. bb.

[4]) j. Ter. III, 42 b. — Heute noch ist in Syrien dieselbe Vorrichtung in Gebrauch. Bauer, Volksleben, die Anm. 1 erw. Photographie. Anderlind ZDPV. XI, p. 73. Seetzen (Reise durch Syrien I, p. 99 100) sagt: Im Dorfe ist eine Ölpresse, welche aus einem Balken besteht, der wie ein Hebel preßt . . . Vor der Preßkammer ist ein runder kleiner mit Quadern gepflasterter Platz, auf welchem diese Früchte mit einem rundlaufenden Steine zerquetscht werden. — Baldensperger (Jerusalem, Jahrbuch etc. 1887, Deutscher Teil, p. 72) sagt, daß heute der Stein 1,40—1,60 m im Durchmesser habe, 0,30—0,60 m dick sei und von einem Pferde oder Maulesel bewegt werde.

[5]) Eingehend beschrieben bei Cato 20—22. Blümner, p. 333. Vgl. die Abbildung bei Rich., p. 683 und die Beschreibung ibid.

darauf deutet wenigstens der Name עדישה[1]), den das Becken sicherlich nach seiner Form erhalten hat[2]).

Wie diese Mühlen nun gedreht wurden, ob mit der Hand, oder ob sie durch Tiere oder Wasserkraft bewegt wurden, läßt sich nicht entscheiden. Die Wahrscheinlichkeit spricht für die Handmühle[3]). Ein besonderer Bestandteil der Ölmühle, den andere Mühlen nicht gehabt zu haben scheinen, ist ein Maß (באה), das fest mit dem Boden verbunden ist, dessen Bestimmung aber unklar bleibt[4]). Auch in der Ölmühle findet sich Gewürm[5]).

14. Die Presse.

Die gewöhnliche Preßvorrichtung[6]) besteht aus zwei in geringer Entfernung von einander senkrecht in den Boden gesteckten Holzpfosten (בתולה)[7]). Vereinzelt werden

---

[1]) Die Steine des trapes waren linsenförmig, also hatte auch das Becken diese Gestalt. — T. Ab. sar. 8,3 (473), Bar. j. V, 45 b (in diesem Citat der Baraita fehlt בדי!). T. Toh. 11,6 (673). Die aramäische Übersetzung ist טלופחא was sich auch, allerdings als Erklärung von יב, b. bb. 67 b findet.

[2]) Daß noch andere Mahlvorrichtungen existierten, ist unwahrscheinlich. Vielleicht mahlte man Oliven auch in Mühlen von Art der Getreidemühlen, was noch heute nach Anderlind ZDPV. XI, p. 72 in Unteritalien üblich ist. — Die Ölmühle der Römer (mola olearia) war so eingerichtet, daß die Kerne beim Pressen nicht zerdrückt wurden. Colum XII, 52,6, 51,6. Vgl. Blümner I, p. 331. — T. Men. 9,6 (526) לא היה טוחנן בקורה אלא באבנים deutet in dem Worte אבנים nicht auf irgend eine Mahlvorrichtung hin, sondern entweder ist der Teilprozeß des Mahlens für den ganzen des Pressens gebraucht oder l. בחט für מחן, vgl. T. Toh. 11,4 (672).

[3]) רחיים של יד bh. Jes. 47,2, T. Kel. bm. 2,14 (580). Vgl. aber die Angabe Baldenspergers S. 18, Anm. 4.

[4]) Zabim 4,2, Maim. مكيال كبير ثابت طرفه فى الارض ايضا.

[5]) Toh, 9,8.

[6]) Überreste einer im folgenden beschriebenen Kelter, die wahrscheinlich für Öl benutzt wurde, beschreibt Anderlind ZDPV X, p. 167.

[7]) bb. 4,5. In b. bb. 67 b erklärt Raschi »gemelli oder sorores.« — Lat. arbores Rich., p. 674. Sie waren aus einem festen Holze,

sie auch לולב[1]) genannt. Der Preßbalken (קורה)[2]), ebenfalls gewöhnlich aus Holz[3]), ist mit seinem einen Ende drehbar zwischen den beiden Pfosten befestigt. Die Verbindung am Drehpunkte geschieht durch ein (krummes) Stück Eisen[4]).

---

vielleicht Zedernholz, b. bb. 67 b, wo erklärt wird כלונסות של ארז und Maim. zur Mischnah خشب الارز التى تتبع بها خشبة البد.

[1]) T. Ab. sar. 8,3 (473). So Ar. — Levy zu b. Ab. sar. 75 a erklärt »Besen zur Reinigung der Kelter«. — So werden auch die Pfosten der Weinkelter genannt. — Vgl. Bar. j. Ab. sar. V, 45 b wo בד irrtümlich ausgelassen ist.

[2]) T. Ter. 3,7 (29), Zabim 4,7, Kel. 20,3, pl. T. Schab. 1,20 (111), Etym. Gesen Hwb.[13], p. 727. Hauptgerät der Kelter j. bb. IV, 14c. Das Pressen: טען בקורה Men. 8,4, Sifra 103 a. absolut טען ibid., T. Ter. 3,13 (29) lies statt משיטעינו besser משיטענו, wenn nicht der Zusammenhang überhaupt משיעטנו heischt — bh. heißt Öl pressen neben דרך auch הצהיר Hiob 24.11.— Als Preßbalken findet sich auch קוריין j. Pes. VI, 33a (So Levy, nach Jastrow, p. 1343 ein Plural »the pressers«). — Geop. VI, 11 τὸ ζύλον. — Ein Ausdruck, der Preßbalken bedeuten soll, wird in dem Worte כירים Kel. 12,8 gesucht. Die Lesart ist ganz unsicher. Lo hat כירון, Hai Gaon l. כידון, wobei an »Spieß, Stange«, also vielleicht Balken zu denken wäre bh. Hi. 41,21. Maim. hat sicherlich כידים gelesen, vgl. Derenbourg zur Stelle. Neuerdings erklärt man (Levy), כירים sei aus עכירין verkürzt, und diese Erklärung findet eine Stütze in Ms. or. qu. 586, wo der Text in bb. 4,5 statt des heute dort anerkannten עכירין das Wort כידין hat. Aber auch hier (bb. 4,5) ist die Lesart ebenso unsicher; neben עיבידין (Lo) עמודין (M.) כירים (j) findet sich häufig עבירין. — Auch aus der Parallelstelle zu Kel. 12,8 in T. Kel. bb. 7,12 entsteht keine Klarheit. Zuckermandel (598) und אלפס haben עתודין, während Jastrow (Wörterbuch s. v. כירים) in andern Toseftatexten עכירין und עמודין gefunden hat. — Nach Hai und Maim. ist ein eisernes Gerät der Kelter anzunehmen, sei es der Stößel eines Mörsers oder ein eiserner Preßbalken(teil). Maim. nach Derenb. (in den hebr. Übersetzungen ist auf bb. 4,5 noch verwiesen) zu Kel. 28,8 دهوق من حديد يركز بها الزيتون المعاصر. Maim. zu bb. 4,5 erklärt so, daß er sicherlich עכירים vor sich im Texte hatte: الثقالات التى تثقل بها الاوعية التى فيها الزيتون RS. הוא כלי מברזל יתקעו בו הזתים במעצר.

[3]) Holz ist die Regel — קורה heißt Balken. T. Kil. 4,7 (78).

[4]) Vielleicht ist dies unter dem krummen Eisen עקרב Kel. 12,3 zu verstehen. — Möglicherweise ist עקרב aber auch ein Haken

Der Preßbalken hat eine ansehnliche Länge, die darum nötig ist, weil er nach dem Hebelgesetze wirkt[1]). Der aus der Mahlvorrichtung kommende Olivenbrei wird nahe an den beiden Pfosten in Preßkörben (עקל[2]) aufgehäuft. Diese flachen Preßkörbe sind aus Ruten[3]), aus בצבוץ[4]), aus Binsen[5]) oder aus Papyrus[6]) geflochten. Auch aus Holz gefertigte werden erwähnt[7]). Die über einander geschichteten Körbe werden mit Brettern bedeckt, um den Druck des Balkens beim Pressen gleichmäßig zu verteilen[8]).

---

am freien Ende des Balkens, um daran Stricke (mit den Steinen) zu befestigen. — Aus Maim. geht nur hervor, daß es am Ende des Balkens befestigt war: معقربة خشب عصير الزيتون وهى حديدة فى طرف الخشبة (!).

[1]) Plin. XVIII,31 »Longitudo in his refert, non crassitudo«. Skizzen bei Rich. p. 674 und Coutance p. 288. — Ned. 3,2, T. 2,1 (277) erzählt einer, er habe eine Schlange gesehen »so groß wie ein Preßbalken« בקורת בית הבד.

[2]) Toh. 10,8, Maasr. 1,7, T. Maas. risch. 1,7 (82), Zabim 4,7, T. Ab. sar. 8,3 (473). — עקל »flechten, winden« — fiscina Colum XII, 39,3. — עקל in anderer Bedeutung T. Kel. bm. 1,1 (578). — Bar. j. bb. IV, 14c שבוץ; wird als Preßkorb oder -sack erklärt. Falsche Lesart für שיחין! — Heute werden bis zwölf solcher Körbe beim jedesmaligen Pressen übereinander geschichtet. Baldensperger a. a. O. p. 72.

[3]) T. Ab. sar. 8,3 (473) נצרים j. V, 45b — Dasselbe bedeutet wohl auch das T. bb. 3,2 (402) erwähnte יצידים, Var. יצירים. Fehlt im Citat Bar. j. bb. IV, 14c, 44; pars pro toto für עקל gebraucht und vielleicht aus נצרים verschrieben. Fast gleichlautend mit T. Ab. sar. ist T. Toh. 11,16 (673) mit der Lesart נוצרין.

[4]) (j. hat בטבוט T. Toh בצבין) = Hanfstengel. — L. בצבוץ ist nicht Hanf, ich halte es für Schachtelhalm.

[5]) ibid. חשיבה Löw, p. 55.

[6]) ibid. נמי Toh. 10,8 — j. Ab. sar. V, 45b hat noch Preßkörbe aus חוטים, wohl aus Hanf geflochten, vgl. Anm. 4. So macht man meist in Italien die Körbe. — L.: נמי ist nicht Bast sondern Papyrus.

[7]) Toh. und j. Ab. sar. ibid. — Vgl. aber Krengel, Hausgerät der Mischnah, p. 38, Anm. 4. — Es ist schwierig, sich solche Preßkörbe vorzustellen. Siehe nächste Anm.

[8]) Das kann der einzige Zweck der Bretter sein. Maass. 1,7

Das Pressen selbst geschieht in einer einfacheren und unvollkommenen Weise dadurch, daß man das freie Ende des Preßbalkens mit großen Steinen (עכרים) beschwert[1]).

בסים pl. zu בס. So Lo und andere Ausg. M. hat בצים. In עצים zu verbessern? — Tosefta hat dafür רבים. T. Ab. sar. 8,3 (473). b. Ab. sar. 75a (Ob man an diese Bretter b. bm. 74a denken muß, wo die Ölpresse בי רבא heißt, ist fraglich) und בסים T. Maas. risch. 1,7 (82). Von Interesse ist auch Bar. j. bb. IV, 14c אסורין. Auch dieses unverständliche Wort heißt Brett, wie Parallelstellen zeigen: bb. 67b, Aus נסרים verstümmelt. Beachtenswert ist allerdings, daß in der fast gleichlautenden Stelle T. bb. 3,2 (402) אסורין fehlt, während dafür das im Jeruschalmi wiederum fehlende יצידין S. 21, Anm. 3 sich findet. — Colum XII, 52,10 scheint zu zeigen, daß man bei den Römern den Brei nicht immer in Körbe packte, sondern daß man ihn mit diesen Preßlatten (regula) von allen Seiten umgab, um das Austreten nach den Seiten zu verhindern. Darauf könnten auch für Palästina die S. 21, Anm. 7 erwähnten Preßkörbe aus Holz hinweisen, noch deutlilicher aber läßt Ex. rab. s. 36 auf diese Verwendung schließen, מקיפין אותן בחבלים. »Man umwickelt die Oliven mit Stricken«, was nur bei diesen losen Preßlatten einen Sinn hat.

[1]) Etymologie unklar. bb. 4,5 (wo es trotz des כידים von Ms. or, qu. 568 die richtige Lesart ist. Auch der Talmud b. bb. 67b hat es daselbst). — Var. עכירין. (So babl. Ed. Wilna). Hai in der Erklärung zu Kel 12,8 bezieht sich auf b. bb. 67b und nimmt die Erklärung כבשי »Preßsteine« an. — Sonstige Erklärungsversuche Ar. VI, 199. — Jastrow (Wörterbuch, p. 1078) will sogar darin Schrauben sehen, was trotz der Schraubenpressen bei den Römern (Rich. p. 675), nur eine falsche Vermutung, der gegenüber die durch Hai gut bezeugten Talmudstelle steht. Schraubenpressen (die selbstverständlich keinen Preßbalken haben können) gab es in Israel kaum. Rieger (Spinnen, Färben etz.) p. 45 behauptet zwar ihr Vorkommen, aus den von ihm daselbst (Anm. 29—31) angeführten Stellen, ist aber über Schraubenpressen nichts zu entnehmen. תתיר bezieht sich eben nur auf das Abnehmen der Steine. Daß von den dort angetührten Geräten מכבש keine Schraubenpresse war, geht klar aus T. Kel. bb. 1,15 (591) hervor מניח עליו את האבן. — Auch der Ausdruck טען בסורה deutet auf das Beschweren mit Steinen. Sifra 103a, Men. 8,4, T. Schab. 1,21 (111). Vgl. auch Ex. rab. s. 36 מביאין אבנים, wenn auch nicht zu ersehen ist, ob an dieser Stelle die Balkenpresse oder die andere Art, S. 23, Anm. 2—4 gemeint ist.

Weit vorteilhafter ist es, wenn man den Balken mit Hilfe einer Winde durch Stricke herabzieht[1]).

Neben dieser Presse, die je nach ihrer Größe בד oder בדירה heißt, ist auch die andere Konstruktion (ohne Preßbalken)[2]), die vielleicht den Namen קטבי[3]) trug, häufig in Gebrauch. Ihr Prinzip besteht darin, daß über zwei großen Steinpfeilern ein dritter Stein oder Balken befestigt wird, so daß eine feste Umrahmung (in Gestalt eines ⊓) sich ergibt. Die Preßkörbe mit dem Brei werden zwischen die beiden Seitenpfosten gesetzt, und nachdem sie mit Brettern bedeckt sind, wird der Zwischenraum mit großen Steinen ausgefüllt. Durch Eintreiben von Holzkeilen läßt sich der Druck beliebig vermehren[4]). Diese Einrichtung,

---

[1]) bb. 4,4 גלגל nach Maim. allerdings ein Stein. — Vgl. Perles, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und arabischen Studien, p. 92. — Auch die Römer benutzten solche Winden, Plin. XVIII, 31 und schalteten noch einen Flaschenzug ein. Blümner I, p. 339. Vgl. die Abbildung Contance, p. 288. — Daß גלגל auch sonst oft »Winde« heißt, zeigen Erub. 10,14, T. bb. 2,16 (401). Zum Heraufziehen von Eimern aus Wassergruben.

[2]) Vgl. j. bb. IV, 14 c אם אין לו קורה אינו קרוי בית הבד.

[3]) קוטבי Scheb. 8,6 nach M. und Lo., andere Ausg. haben קוטב Sifra 106a, T. Toh. 10.12 (672), j. Scheb. VIII, 38b. Andere Lesarten: קנבי, קינבי l. קתבי T. Scheb. 6,27 (70). קתכו LA. T. Toh. 10,12 (672) l. קתבי; arab. قُطْبٌ, was ev. auf ein rundes Holz deuten würde. Ar. scheint darunter nur einen Preßbalken zu verstehen. משמין עין גדול הכבד על הזתים שבבית הבד ונקרא קטב ובראשו תלוי אבן גדול, was durch alle angeführten Stellen als falsch erwiesen wird. — Bestimmt zu behaupten, קוטבי sei die im Folgenden beschriebene Presse, ist nicht möglich; nur findet sich sonst keine Bezeichnung, die auf sie hinweisen könnte. — Auch die Römer hatten verschiedene Namen für Preßvorrichtungen, die bis heute nicht erklärt sind: tudicula, canalis et solea. Blümner I, p. 336.

[4]) In den Literaturdenkmälern sind die Nachrichten über solche Pressen nur sehr spärlich, aber wir besitzen noch viele Überreste von ihnen im heiligen Lande. Schick, Artuf und Umgebung ZDPV. X, p. 148. — R.: Siehe noch Tschernik in Petermanns Mitteilungen 1875 (Bd. X) Ergänzungsheft 44, S. 3b unten und namentlich S. 9b.

die nur eine sehr unvollkommene Ausnützung der Oliven zuläßt, ist in älterer Zeit üblich gewesen[1]).

15. Die weiteren Bestandteile des Kelterhauses.

Nach dem Pressen fließt das Öl in einen Graben (עוקה)[2]), der die Verbindung[3]) mit der großen Sammelgrube (בור)[4]) darstellt. In dieser bleibt das Preßprodukt so lange, bis sich die Unreinigkeiten und der טוהל genannte Ölschaum abgesetzt haben[5]). בור bedeutet zwar ursprünglich

---

— Ein merkwürdiger Zufall ist es, daß auch bei den römischen Schriftstellern sich keine Erwähnung dieser Vorrichtung findet; wohl aber bestätigt ein in Herculanum aufgefundenes Bild die Existenz solcher Keltern. Rich., p. 675. Daß Pressen dieses Systems noch in mischnischer Zeit in Gebrauch waren, erhellt aus T. Men. 9,6 (526), wo von einer Verarbeitung durch Balken oder Steine die Rede ist. טען טוחנין בקורה אלא באבנים לא היו. Ebenso Sifra 103b und Men. 8,4 בקורה רבי יהודה אומר באבנים. Auf demselben mechanischen Prinzip beruht die heute übliche Schraubenpresse.

[1]) Ergibt sich aus T. Men. 9,6 (526) und Sifra 103b, wo in Parallele mit dem archaistischen Gebrauch כותש במכתשת auch טוחנין באבנים erwähnt wird, was also unzweifelhaft als alter Brauch angesehen wird. טחן hier wie in der vor. Anm. nicht buchstäbliches Mahlen, sondern wie S. 19, Anm. 2.

[2]) Maasr. 1,7. Var. עיקה T. Toh. 10,3 (671) und עוקא T. Maasrisch. 1,7 (82). — L.: עוקה Sifre I, 121 f. 41a. Nur ו ist richtig. — Synonym wird vereinzelt שיח gebraucht. bh. שיחה Ps. 57,7, T. bb. 3,2 (402) und Bar. j. bb. IV, 14c für שבוין zu lesen.

[3]) Zweimal (oben Maasr. und T. ibid.) wird עוקה in derselben Bedeutung gebraucht wie צנור, die Röhre in der Weinkelter. Daß Röhren zur Weiterleitung von Öl dienen, zeigt T. Erub. 11,6 (153).

[4]) Maasr. 4,1. Wird auch von der Weingrube gebraucht T. Ter. 7,15 (38), 3,7 (29), T. Toh. 11,12 (672). — Auch die bh. Form באר findet sich T. bb. 3,2 (402). Vgl. Ges. Hwb.[13], p. 88 u. 96.

[5]) Toh. 9,3. — Beim Wein wird die Scheidung von Wein und Hefen durch einen Seiher (משמרת) vorgenommen werden. Abot 5,15. L.: טוהל Mikw. 7,3.4, Toh. 9,2.3, Eduj. 4,6, Machsch. 6,5 בפתור ופרח 86b, mit ה nicht ה.

nur die Grube, die in einen Felsen gehauen ist[1]), wird aber wohl allgemein für jede Ölgrube gebraucht. Später ist die gemauerte Zisterne (דות) in den Preßhäusern üblich[2]); bedeckte unterirdische Gruben (מערות[3]) waren dazu bestimmt, das Öl längere Zeit aufzubewahren. Die Gruben sind häufig bedeckt, damit kein Gewürm hineinkommt[4]). In der Regel gehört zu jedem Preßbalken eine Grube, manche Keltern enthalten aber einen Balken und zwei Gruben und umgekehrt[5]).

An sonstigen Geräten enthält die Kelter noch Kufen zur Aufbewahrung von Oliven (יקב[6]) und Matten, um die Früchte zu bedecken (מחצלת[7]). Außerdem werden, wie in der Weinkelter, Schöpfgefäß (מחץ) und Trichter (משפך) nicht gefehlt haben[8]). Schließlich gehören zu einer Presse noch

---

[1]) bm. 10,4, vgl. b. bb. 64a.

[2]) T. bb. 3,2 (402) eigentlich הַדּוּת Bar. j. bb. IV, 14c l. חדותין für חרותין. — Sachs, Beiträge II. 78 — syr. הדותא P. Sm. 1200. — Heute sind fast nur zementierte Behältnisse in Gebrauch. Anderlind ZDPV. X, p. 71. — Pal. Expl. Fund 1883, p. 47.

[3]) ibid. — Ein anschauliches Bild von der Anordnung solcher Gruben gibt die Skizze einer Weinpresse in Palästina (13. Jahrhundert). Pal. Expl. Fund 1893, p. 15.

[4]) T. Toh. 11,13 (672). — Besonders Weingruben hatten zu leiden. T. Ter. 7,15 (38). — Vgl. dazu Bergel, die naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Talmudisten, p. 34.

[5]) T. Ter. 3,7 (29). — Vgl. S. 26, Anm. 7 u. S. 27, Anm. 1.

[6]) T. bb. 3,2 (402). Ar. מן כלים שמביאין בהם הותים מן השדה לבית הבד. Es ist aber nicht ausgemacht, ob nicht יקב auch eine Grube ist, wie in der Bibel Jes. 5,2. — Im Neuhebräischen bedeutet es überhaupt »Kelter« pars pro toto, vgl. Luncz לוח ארץ ישראל 1902, p. 99—101 (für Wein). — Synonym ist נעוה b. Ab. sar. 74b pl. נעוהי (Targ. zu Gen. 49,12 vom Weine) auch נעוא (Jastrow, Wörterbuch 919), was nach Sachs, Beiträge, p. 27, lat. navia (Festus ed. Müller 1839, p. 169a, 25) ergeben hat. Nach Fränkel, p. 218 ist aber נעוה persisches Fremdwort, so daß es idg. und mit navia zu navis zu stellen ist; die Bedeutung ist dann »Schiffchen«, »Trog«.

[7]) b. Schab. 19b, Kel. 24,10 מפציהם, die Decken der Weinkelterer

[8]) T. Ab. sar. 8,1 (472).

Säcke[1]), deren Verwendung eine mannigfache sein kann. Die als Aufbewahrungsgeräte erwähnten כדי בד, כדי בדידה, כדי קטבי sind Krüge ohne charakteristische unterscheidende Merkmale[2]).

Viele Geräte, besonders die Preßkörbe, bedürfen öfters einer gründlichen Reinigung, welche am besten mit heißem oder fließenden Wasser vorgenommen wird. Auch Abreiben mit Ölschaum genügt[3]).

Wenn auch dieser doppelte Prozeß des Mahlens und Pressens eine große Ausnutzung des Ölgehalts gewährleistet, so lohnt es sich doch, den Rückstand, unter dem sich auch die harten Oliven (פריצי זיתים) befinden[4]), die der Preßbalken nicht zerdrücken kann, noch einmal einer Behandlung zu unterziehen. Der Rückstand wird noch einige Male (im Ganzen gewöhnlich dreimal) gemahlen und gepreßt[5]). Nach der letzten Pressung aber wird der Brei zerbröckelt und in großen Kesseln[6]) mit heißem Wasser gekocht[7]). Diese Masse liefert ein mit Wasser ver-

[1]) T. bb. 3,2 (402) und Zitat Bar. j. IV, 14c, 45 f. שק und מרצוף, marsupium, Krauss II, 353. Der Unterschied liegt im Material. — Zum Aufhängen vieler Geräte, wie Körbe, Säcke etc., waren an den Wänden der Kelter Haken angebracht. Kel. 12,3 אונקלים Komm. שבבותלים

[2]) Vgl. T. Toh. 10,12 (672) und S. 23, Anm. 3.

[3]) T. Ab. sar. 8,3 (473) und die gleichlautende Stelle T. Toh. 11,16 (673). — Ölschaum hier מי זיתים.

[4]) T. Uks. 3,6 (689), T. Toh. 11,5 (672), vgl. S. 33, Anm. 6.

[5]) Das zeigen Men. 8,4, Sifra 103a. — Auch קורה ראשונה Mo. kat. 2,1, Bar. b. 11b.

[6]) יורה. Zur Etymologie Fränkel, Zeitschrift für Assyr. IX, p. 1. — T. Kel. bk. 4,5 (573) — Ed. 7,8. Der Kessel ist ringsherum mit einem Rundbau (מוסך היורה) versehen, der beim Kochen hochgezogen wird. In diesen ergießt sich die überlaufende Flüssigkeit. — T. Jeb. 14,4 (259) zeigt, daß der Kessel eine sehr beträchtliche Größe hatte, denn man kann hineinfallen und sterben.

[7]) So geschieht es heute in allen Betrieben, die ich sah. Deswegen haben die Fabriken speziell für diese Behandlung mit heißem Wasser besondere Vorrichtungen.

mengtes Öl, welches sich allmählich an der Oberfläche sammelt und dann abgeschöpft wird. Es gilt als minderwertig[1]). Die bei dieser letzten Prozedur beschäftigten Arbeiter heißen Ölsieder (שולקי זתים)[2]). Durch dieses wiederholte Mahlen und Pressen wird eine sehr große Ausnützung der Olive erzielt[3]).

---

[1]) Im Tempeldienst, Men. 8,4 und 5. — Die Nachrichten über dieses Sieden sind sehr unbestimmt. Die wesentlichen Stellen, außer den bereits angeführten, sind Men. 8,3, T. Men. 9,8 (526), wo von Öl, das aus Oliven durch Sieden erhalten wird, gesprochen ist. אין מביאין — מן השלוקים. — Es ist nun nicht ausgeschlossen, daß man Oliven in Kesseln auch zu anderen Zwecken als zur Ausnutzung des Rückstandes gekocht hätte, zumal da bei den Römern, von denen wir über Ölbereitung weit genauere Nachrichten besitzen, von dieser Behandlung nichts erwähnt wird. Das Sieden könnte sich beziehen: I. auf die Herstellung von Salben, bei der das Kochen eine sehr große Rolle spielt. Vgl. Blümner I, p. 353 f.; II, auf das Kochen zu Speisezwecken (Maasr. 4,1), doch wäre die Größe der Kessel nicht recht wahrscheinlich; III. Auf eine Ölgewinnung aus ungemahlenen Oliven. Vgl. dazu Landberg, proverbes et dictons du peuple arabe I, p. 13.

[2]) Siehe die Zitate S. 26, Anm. 6.

[3]) Sifra 106b: זיתים כל זמן שהם עושים שלשת לוגין לסאה. Auf die Seah Oliven kommen drei Log Öl, auf 12 l. Oliven also 1,5 l. Öl. Das Verhältnis von Frucht zu Öl beträgt 100:12,5, wobei noch nicht feststeht, daß dies die höchste erzielte Ausnutzung ist. — Die Bedeutung dieser Zahl, sowie damit die Güte der Pressen Palästinas wird erst dann ins rechte Licht gesetzt, wenn man vergleicht, daß heute die modernsten Fabriken am Gardasee bei geradezu raffinierter Ausnutzung der Frucht, Öl im Verhältnis von 100: (höchstens) 22 herstellen, während der Bauer in Betrieben mit Schraubenpressen und hydraulischer Betriebskraft sich mit 100:18 und in den in den Bergen vereinzelt vorhandenen Betrieben mit Pressbalken mit 100: 12—13 sich begnügen muß. (Nach Angaben des Direktors in Toscolano). Natürlich hängen diese Zahlen von der betreffenden Olivenart und von deren Ölgehalt ab. — Siehe noch Fischer, p. 35, der etwas niedrigere Zahlen gibt

16. Der Rückstand des Pressens.

Der Rückstand, den man nach der wiederholten Pressung zurückbehält, heißt גפת[1]). Er besteht aus den zerrissenen Schalen und den zerquetschten Kernen, an denen naturgemäß noch etwas Öl haftet[2]). Diese Oliventrester besitzen eine hohe natürliche Wärme[3]).

17. Das Produkt.

Das Produkt des Pressens, ist in erster Reihe das Öl (שמן[4]), welches neben dem Wein das wichtigste der

---

[1]) bb. 2, T. Maas. schen 1,10 (87), Kel. 9,5 u. 6, Durchweg nur für Oliventrester. Einzige Ausnahme T. Toh. 3,1 (662), wo es Weintrester bedeutet. Diese heißen sonst זגים »Schalen« Kel. 9,6 — aram. גיפתא, j. Schab. IV. 6 d arab. جفت. neuarab. vgl. Seetzens Reisen durch Syrien IV, p. 260 — ins neugr. als γαφέτζ übergegangen. Sachs, Beiträge II, p. 26 27. Assyr. vielleicht gipu, Pick, Talmudische Glossen, p. 23.

[2]) Das Öl, das sich auch ausscheiden läßt (Maasr. 5,4), erklärt die Verwendung als Brennmaterial. Vgl. Kel. 9,5.6 גפת חדשה. Die Kerne der Olive גרעינה pl. גרעינין T. Uks. 2,10 (687), T. Ter. 3,15 (30), ebenso von Datteln und Johannisbrot T. Ter. 10, 1 (42) — T. Toh. 4,10 (664) ausdrücklich גרעינה של גפת. — Auch גלעינה Uks. 2,2, Löw, p. 123.

[3]) Neg. 9,1.

[4]) Dem 1,3 u. s. f. — zur Bedeutung, Fränkel, p. 147. Findet sich im Assyrischen (šamnû, Delitzsch Hwb., p. 671) Aram. und Arab. سمن (Barth § 80 c), also in allen vier Zweigen der semitischen Sprachen. Bedeutung: »fett sein שומן Fettigkeit, Sota 9,12, T. Toh. 10,3 (671) (L.: שומן mischnisch wohl unter aram. Einflusse tierisches Fett, doch vgl. שומן הדגן, שומן הפירות). — Öl ist zwar assyr. šamnû, aber arab. زيت und aram. משחא Esr. 7,22, j. Pes. II, 29c unten, auch משחן. Targ. Est. II. 6,11, b. Suc 40a (L. Aram. bibl. משחא = paläst., samarit., palmyr., syr., neusyrisch.), meist andere Wurzeln. In der Bedeutung des Sing. auch (kollectiv) der Plural שמנים T. bk. 11,5 (370), meistens zusammen mit יינות Schekal. 4,3, T. 2,12 (176) und בלתות T. Tem. 4,4 (555), Beza 1,9, Ab. sar. 4,2. (Die drei entsprechen dem bibl. דגן תירוש ויצהר). יצהר (Lagarde G. G. A. 35, p. 129) findet sich im Sprachgebrauch der Mischnah nicht. Aram. von diesem Stamme ציהרא »Öl« b. Kid. 48 b.

Flüssigkeitsprodukte Palästinas bildet[1]). Fast stets ist unter שמן schlechtweg Olivenöl zu verstehen, und nur selten wird es durch den Namen שמן זית[2]) besonders hervorgehoben. Bei anderen Früchten nennt man den Saft, den man beim Pressen erhält, משקה[3]), ציר[4]), מי פירות[5]) oder שרף[6]); nur das Produkt der Olive und der Traube haben besondere Namen; allerdings finden die beiden letzten der genannten Ausdrücke auch auf die Olive Anwendung[7]).

Unreife Oliven ergeben ein herbes Öl, das אנפקנון[8]) heißt und als minderwertig gilt. Der Saft, der aus der Frucht fließt, bevor das Mahlen und Pressen vor sich

---

[1]) Makschir 64, T. Ter. 3,18 (30). An unzähligen Stellen werden Öl und Wein genannt, sehr häufig zusammen z. B. Ned. 6,9, Teb. jom. 1,2.

[2]) Sifra 103a. — Das Übergewicht des Olivenöls ergibt sich aus seiner alleinigen Verwendung im Kultus. Sifra ibid. — Vgl. Ex. 30,24.

[3]) Schab. 22,1, משקה das allgemeine Wort für Flüssigkeit.

[4]) T. Ter. 8,14 (40), T. Maas. schen 1,10 (87), T. Jom. kip. 5,3 (189). — Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß das Wort nicht von der Olive und der Traube gebraucht wird. b. Pes. 24b.

[5]) Schab. 12,5, das zwischen משקין und מי פירות unterscheidet. T. Toh. 2,5 (662). — Statt פירות wird der Name der Frucht eingesetzt. Vgl. noch מי דקלים Schab. 14,3. — Zu מי זיתים siehe S. 30, Anm. 2 und 4.

[6]) Maass. 4,1. Der Saft, der aus einer gespaltenen Olive kommt. T. Uks. 3,8 (689). Die Flüssigkeit, die man beim Zerdrücken von Olivenherlingen erhält.

[7]) Vgl. die letzten beiden Anm.

[8]) Auch אנפיקנין gr. ὀμφάκινον sc. ἔλαιον der Herling, Krauss II, p. 74, Fränkel, p. 148. — T. Men. 9,8 (526) als bloßen שרף (Anm. 7) erklärt. — Men. 8,3 zeigt die Minderwertigkeit. Maim. zur Stelle: (will von نفق herleiten!) هو الزيت الذى يسميه الاطباء الانفاق وهو الذى يعتصر من الزيتون النيّ وهى مر الطعم b. Men. 86a, erklärt שמן זית שלא הביא שליש. Vgl. bm. 8,5. — Plin. XII,27 oleum et omphacium est.

geht, heißt מוהל[1]). Dasselbe bedeutet auch מי זתים[2]). Es ist dies eine bittere, schleimige Absonderung der Frucht, das »Olivenwasser«, die amurca der Römer, die von dunkler Farbe ist[3]) und kaum irgendwelche Verwendung findet, außer um in der Kelter die Geräte zu reinigen[4]). Ein wenig mit Öl vermengt, findet sich diese Flüssigkeit auch in den Ölgruben, wo sie sich aus dem lagernden Öl ausscheidet und absetzt[5]).

Das Jungfernöl, das im Heiligtum zum Brennen verwendet wurde, gewann man schon beim Pressen als klares Produkt[6]). Abgesehen von diesem feinsten Öl aber muß man alle anderen Sorten reinigen, indem man Hefen[7]) und andere fremde Beimischungen sich in Ruhe absetzen läßt. Das so gereinigte Öl nennt man שמן מזוקק[8]), nicht ganz geklärtes heißt שמן של שמרים[9]). Letzteres wird insofern als minderwertig angesehen, als es im Heiligtum nicht verwendet wird[10]), was aber seine Benutzung selbst für die feineren Zwecke des Haushaltes natürlich nicht ausschließt.

---

[1]) Makschir. 6,5 מוהל (Wechsel von ח und ה Barth E. S. p. 22) zu arab. مهل Nöldeke ZDMG. XL, p. 741. — Toh. 9,2, Maim. الماء الاسود الذى يسيل من الزيتون. — Plin. XV,3 Oliva constat nucleo, oleo, carne, amurca.

[2]) T. Mikw. 5,9 (657) und die Stellen von Anm. 4.

[3]) Maim. zu Toh. 9,2 الماء الاسود. — Geht ferner aus Mikw. 7,3 hervor: Er verändert die Farbe des Wassers.

[4]) T. Ab. sar. 8,3 (473), T. Toh. 11,16 (673). — Vgl. T. Toh. 10,1 (671). — Die T. Mikw. 5,9 (657) erwähnte Verwendung ist nur kasuistisch.

[5]) T. Toh. 10,3 (671) מעיקת בית הבד.

[6]) Lev. 24,2 שמן זית זך כתית. Men. 8,5, Sifra 103b זך שיהא נקי כתית.

[7]) bm. 3,8 שמרים. Der Verlust an Öl durch Hefen wird (ibid.) auf $1^1/_2$% angegeben.

[8]) ibid. T. bm. 3,10 (376), j. 9a oben — vgl. den Ausdruck Jes. 25,6.

[9]) T. Men. 9,8 (526).

[10]) ibid.

Auch das Öl aus Preßrückständen (שמן שלוק[1]) und das aus eingeschrumpften Oliven, die man zum Aufweichen ins Wasser geworfen hat (שמן שרוי[2]), ist brauchbar, wenn auch kaum zu Speisezwecken. Der Bodensatz, der sich allmählich ablagert, heißt פקטים[3]).

Ebenso wie der Wein, wird auch das Öl gewürzt[4]), bei längerem Lagern verliert es an Wert[5]), indem es unter starker Wärmeentwicklung gährt[6]) und ranzig wird. Dabei bekommt es einen schlechten Geruch[7]), der sich soweit steigern kann, daß es völlig unbrauchbar wird[8]). In der Kälte gerinnt es[9]).

Von Eigenschaften des Öls werden seine Klarheit[10]), seine Milde[11]) und sein geringes spezifisches Gewicht[12]) erwähnt. Vermöge des letzteren kann es dazu dienen,

---

[1]) ibid. Der Ausdruck an sich könnte auch gekochtes Öl bedeuten, wenn auch unklar bliebe, zu welchem Zwecke dies geschehen ist. Vgl. S. 27, Anm. 1, מישחא שליקא b. Ab. sar. 38b.

[2]) Men. 8,3, T. 9,8 (526).

[3]) T. bm. 3,10 (376), gr. πηκτός das »festgewordene«, Krauss II, p. 475.

[4]) Öl: Maas. scheni 2,1, Ter. 11.1 (שמן מפוטם), T. Scheb. 6,13 (69) — der Salbenmischer פטם j. Joma IV, 41ǂd, j. Sota VIII, 22c — Wein bb. 6,3 יין מבושם.

[5]) Plin. XV,2. Vetustas oleo taedium affert.

[6]) רתח Teb. jom. 1,2.

[7]) T. Men. 9,8 (526). Zum Tempeldienst untauglich.

[8]) Er stinkt באש hif. T. bm. 3,8 (376). — כרה j. Maas. scheni II, 53b. = Auch durch organische Stoffe wird das Öl schlecht, z. B. j. Kid. 61d durch ein totes Insekt.

[9]) קרש T. bb. 5,4 (404), קפה, קבא T. Mikw. 1,3 (652).

[10]) j. Nid. III, 50d.

[11]) Vgl. b. Sanh. 24a. Cant. rab. ישקני: מה השמן מר מתחילתו ומתוק בסופו.

[12]) T. bb. 6,15 (406). — Es vermischt sich nicht mit Wein und Fruchtsaft. T. Mikw. 1,4 (652). — Deut. rabba c. 4,(3) מה השמן הזה und אין יכול להתערב במשקין אחרים מה השמן הזה אפילו אתה נותן אותו בכמה משקין הוא נעשה עליון על כולם, ebenso Cant. rabba לרי"ה. — Öl läßt sich schwer vermischen. Mechilta 89b.

andere Flüssigkeiten luftdicht abzuschließen[1]). Bekannt ist auch, daß das Öl schwer fließt[2]) und daß es den Staub niederschlägt[3]). Einzelne Tropfen Öls heißen צחצוחי שמן[4]).

18. Die Aufbewahrung.

Wie für die Oliven[5]), so dient auch zur Aufbewahrung des Öls[6]) das gewöhnlichste aller Vorratsgefäße[7]), das Faß (חבית)[8]), welches aus Thon besteht[9]) und oben verschließbar ist[10]). Kleinere Mengen Öls[11]) tut man in den Krug, welcher כד[12]) genannt wird. Seltener ist für den Ölkrug גרם[13]) üblich.

[1]) Vom Wein: Teb. jom 2,5; vom Wasser T. bb. 6,15 (406).

[2]) השמן לא אוכל ולא משקה. T. Toh. 2,3 (662).

[3]) Ergibt sich aus T. Men. 9,4 (526). — Zu diesem Zwecke wurde auch (wie es noch heute geschieht) der Boden mit Öl besprengt. So b. Schab. 40b unten. Das Niederschlagen des Staubes ist auch der ursprüngliche Zweck des Ölausgießens in den bei Büchler, Monatsschrift 1905, p. 14 ff. angeführten Stellen. Bei Wein und אלוגתית geschieht es des Wohlgeruches wegen. Dieses Sprengen heißt זלק oder רבין (Stellen bei Büchler a. a. O.).

[4]) T. Mikw. 1,3 (652). Var. צאצאי.

[5]) T. Erub. 9,1 (148).

[6]) T. bk. 3.7 (351), Naz. 5,2, Ter. 11,7, T. Dem. 8,11 (59).

[7]) Ausführliches hierzu, wie zu den Krügen und Schläuchen bei Krengel, das Hausgerät in der Mischnah. p. 48 ff. חבית T. Bm. 2,3 (373), T. Bk. 3,7 (351). חבית j. Bb. IX, 17a,73.

[8]) Fränkel, p. 168. — Für Wein dient פיטם, Krauss II, p. 440, bm. 4,12.

[9]) Kel. 2.2.

[10]) Kel 2,5. — Die Angabe Krengels a. a. O., p. 49. Wollte man, daß das Öl nicht seinen Geruch verliere, so füllte man nur $^2/_3$ des Gefäßes ist unzutreffend. Die beiden zitierten Stellen Men. 8,7, T. Men. 9,10 (526) handeln vom Wein.

[11]) Ein חבית umfaßte mindestens 12 l. (1 Seah), Kel. 2,2.

[12]) Wzl. כדר runden. Im Sing. bk. 3,1, gewöhnlich plur. Ket. 13,4, Bes. 5,1. Oft in der Verbindung כדי שמן וכדי יין. Schab. 23,1, T. Sanh. 11,10 (432), T. Maas. scheni 1,8 (86), j. bk. III, 3d. — Sie müssen verspundet werden Moëd kat. 2,1 נקב (fehlt in M.) — vgl. Bar. b. Moed kat. 11b. — Lat. cadus Plin. XV,21, XVIII,30, vgl. Lewy, die semitischen Fremdwörter im Griechischen, p. 102 f. Ein Ölkrug im Heiligtum war auch בי Tam. 3,6.

[13]) Bar. b. Bes. 29a, j. Pes. II, 29c, unten גרבין דמישחא b. Schab.

Auch der Krug besteht aus Thon[1]) und ist mit einem Deckel (כסוי[2]) versehen. Ein weiteres Gefäß, das hauptsächlich zur Aufnahme von Öl und Wein dient, ist קנקן[3]) (ebenfalls aus Thon gefertigt[4]) und verschließbar[5]). Das poröse Material dieser Krüge verursacht allerdings Verluste durch Einsaugen, und zwar berechnet sich der Schwund in diesen irdenen Gefäßen auf $1^1/_2\%$[6]); alte, schon oft gebrauchte Krüge saugen aber nichts ein[7]). Zur Vermeidung von Verlusten werden die Behälter von vornherein mit Wachs oder Pech ausgepicht[8]). Die mit Wachs behandelten Gefäße saugen weniger Öl ein als die andern[9]). Von weiteren Aufbewahrungsgeräten werden Flaschen (צלוחית[10]), sowie kleinere Krüge (פך[11]) erwähnt. Der Ort,

13 a. Das Gerät, in das man die Reste des Ölmaßes gießt. So noch Bar. b. Bes., b. Schab. 13b unten.

[1]) bk. 3,1, j. III, 3d, Kel. 2,5.

[2]) T. Kel. bk. 2,5 (570).

[3]) T. Ab. sar. 4,10 (467), M. Maas. scheni 1,10 (87). — Von Wein bb. 6,2 — Krengel a. a. O., p. 52 vermutet, so habe man überhaupt die leeren Wein- und Ölfässer bezeichnet. Schebuot 6,3, Komm. Dazu paßt die onomapoetische Etymologie b. Git. 6a — Ket. 13,4 הטוען את חברו כדי שמן והודה בקנקנים.

[4]) Mikw. 2,9 (porös). Von Ölgefäßen wird allgemein gesagt, daß sie aus einer mehr oder minder porösen Thonart גרגישתא b. bm. 40a bestehen.

[5]) Maas. scheni 3,12 — vgl. dazu T. Maas. scheni 2,18 (90) (נפב).

[6]) בלע bm. 3,8.

[7]) ibid.

[8]) b. bm. 40a, unten.

[9]) ibid. — stark ausgepichte Krüge sind מזופפין b. bm. 40 b.

[10]) צלוחית של שמן T. Schab. 3,5 (113). — צלוחיתא j. Scheb. VIII, 38a, auch syr. Ständig צלוחית של שמן המשחה. Die Flasche besteht aus Glas, wie der Zusammenhang T. Kel. bb. 7,11 (597) zeigt. Dazu zu vergl. T. Jom kip. 3,7 (186), -- T. Sota 13,1 (318) ist für צנצנת des Textes צלוחית zu lesen. (צנצנת ist nach Ges. Hwb.[13] p. 708 ein Korb. Ex. 16,33, was Targ. Onk. mit צלוחית übersetzt. Vgl. aber die Bedeutung von צלוחית II Kön. 2,20. Zur Bedeutung von צנצנת siehe Fränkel, p. 76). — Gebrauch der Flaschen bb. 5,2 T. 5,2 (404).

[11]) bk. 8,6. — Kel. 2,2, T. Kel. bk. 2,9 (571) הפכין הגלילין. — Galiläische Gefäße.

an dem diese letzteren im Hause stehen, heißt בית הפך[1]). Ein Ölkrug mit engem Halse, aus dem das Öl tropfenweise herausfließt, heißt טפי[2]).

Als Behälter dienen auf der Reise und zum Transport[3]) auch Schläuche[4]) von beträchtlicher Größe. Sie sind aus Tierfellen gemacht und innen ausgepicht[5]).

Im Hause bewahrt man das Öl im Keller[6]) auf, wo die Fässer in Reihen stehen[7]). Händler legen sich besondere Speicher an[8]). Ein Ölkeller, der wahrscheinlich am oder im Kelterhause liegt, heißt später טרקלין[9]). Auch im Heiligtume gab es besondere Aufbewahrungskammern für Öl[10]).

B) Verwendung.

19. Öl als Handelsartikel.

Bei dem Überflusse Palästinas an Öl ist es begreiflich, daß, wie mit anderen Erzeugnissen[11]), so auch mit Öl ein

---

[1]) Kel. 5,3, T. Kel. bk. 5,6 (574). Nach den Komm. eine Art von Truhe oder »Vertiefung am Herd, wo man den Ölkrug wärmt«.

[2]) Kel. 3,2, 2,3, Par. 6,3. Zur Bedeutung Maim. und R. Sch. zu Kel. 3,2. — Zu trennen ist in der Bedeutung טפי Neg. 12,5 (wo RS. תפי liest). טפטף tröpfeln, b. Schab. 44a, b. San. 104 b, (von Öl).

[3]) ZDMG. XLII, p. 406.

[4]) נוד bh. נאד Schab. 15.2, Kel. 17.12, T. Kel. bm. 7,3 (586) auch für Wein — Plin. VII,19. Krengel, p. 46.

[5]) T. Ab. sar. 4,10 (467). In biblischer Zeit wurde das Salböl in einem Horne aufbewahrt קרן שמן I Sam. 16,13.

[6]) מרתף Pes. 1,1 — auch Wein bb. 6,2. Colum. 1,6.9.

[7]) ibid.

[8]) T. Pes. 1,3 (155).

[9]) gr. τορκελλάριον, was dasselbe ist wie lat. torcularium, das »Kelterhaus«. Anm. von Löw zu Krauss II, p. 279. »Jelamdênû zu Num. XX,8, Ex. rab. c. 25« wo es (nach Löw) überhaupt Kelter bedeuten soll.

[10]) T. Jom kip. 1,3 (180) לשכת יין ושמן. — Ölkammer בית שמניא b. Jom. 16a.

[11]) T. Ter. 2,9 (27). — Überseeisch, T. Ter. 2,13 (28) und 6.

lebhafter Handelsverkehr stattfindet[1]). Jerusalem und Tyrus scheinen die größten Marktplätze und zwar jenes für den Inlandsverkehr, dieses als Ausfuhrplatz, gewesen zu sein[2]). Öl (und Oliven)[3]) werden ausgeführt[4]); es geht als Zahlungsmittel ins Ausland[5]). Der Handelsverkehr mit den heidnischen Städten Syriens findet allerdings nur aus rituellen Gründen statt[6]). Im Lande selbst werden Olivenbäume gepachtet, um Öl daraus zu gewinnen[7]). Man handelt mit ganzen Haufen abgepflückter Früchte[8]) und auch mit rohen Oliven im Kleinverkehr[9]). Weichgewordene Oliven verkauft man an den Türen der Badehäuser[10]).

Ein Ölhändler[11]) führt gewöhnlich auch Wein[12]). In den Handel kommt sowohl geläutertes Öl[13]), als auch solches mit Bodensatz[14]). Man verkauft es auf dem Markte[15])

[1]) T. Maasr. risch. 2,4 (82).

[2]) Sifre 148 a und das Zitat. Bar. b. Men. 85b. — Für Tyrus, vgl. noch Ez. 27,17.

[3]) Plin. XV,3. Die sogenannten בישני wurden aus der Dekapolis als Speiseoliven nach Italien ausgeführt. Löw, p. 138.

[4]) bh. Ez. 27,17 (nach Tyrus), Hos. 12,2 (nach Ägypten). Vgl, Gildemeister, ZDPV. VII, p. 217. — T. Ab. sar. 4,2 (465). Siehe auch die Erzählung von לודקיא Sifre 148a.

[5]) 1 Kön. 5,25, Esra 3,7.

[6]) Ebenso wie der Wein durfte auch das Öl der Syrer von den zahlreichen, dort lebenden Juden nicht verwendet werden. Jos. beli. jud. II, 21,2. L.: Aber das Ölverbot konnte sich nicht durchsetzen.

[7]) Dem. 6,5, T. Maas. risch. 3,13 (85).

[8]) T. Toh. 10,5 (671). Das Handelsmaß ist der מעטן.

[9]) T. Maas. risch. 2,4 (82).

[10]) T. Ab. sar. 4,8 (466).

[11]) Gewöhnlich חנוני, der Kleinkrämer, T. bb. 5,7 (405). Auch der Getreidegroßhändler זיטון (T. Dem, 3,13, (50), Perles, Monatsschrift, Bd. 37, p. 64 f., Krauss II, 381 f. führt Öl. bb. 5,10 Komm. Vgl. Maim. zu Dem. 2,4 wo der זיטון von dem מוכר תבואה unterschieden ist: وهو الذى يبتع الاطعمة الكثيرة بكيل كبير.

[12]) T. bb. 5,7 (405), bb. 5,10.

[13]) שמן מזוקק bm. 3,8, T. 3,10 (376)

[14]) ibid. — פיקטני Var. פקטני, פוקטני. — T. bb. 5,4 (404).

[15]) T. Ab. sar. 4,1 (465) שוק.

im Einzelverkaufe[1]) und zwar das ganze Jahr hindurch[2]). Die beste Zeit zum Einkauf ist der Sommer[3]). Der Umsatz erreicht bisweilen eine unglaubliche Höhe[4]).

Das Hauptmaß für Öl, wie für andere Flüssigkeiten[5]), ist das Log[6]). Im ganzen unterscheidet man sieben Flüssigkeitsmaße (מדות של לח)[7]). Die Ölmaße des Krämers sind meist aus Metall[8]); er ist verpflichtet, sie wöchentlich mindestens einmal zu reinigen[9]). Der kleine Rest, der in den Maßen nach dem Ausgießen zurückbleibt, heißt מצוי[10]).

---

[1]) T. bm. 6,13 (384), T. bb. 5,4 (404). קטלוזן gr. κατάλυσις Krauss II, p. 525 f.

[2]) ibid. bm. 3,8. L.: Der Verkäufer hat das Öl das ganze Jahr über zum Marktpreise zu liefern. T. bm. 6,13 (384). Ob auch bei geläutertem Öle noch Bodensatz berechnet und ob dieser wieder aufgerührt werden darf, ist strittig. bm. 3,1, T. 3,10 (376), b. 40b.

[3]) T. bm. 4,18 (380). — Von עצרת bis חג, vom Pfingstfest bis zum Laubhüttenfest (Mai—Oktober).

[4]) Bar. Bes. 29a, unten wird erzählt: חביריו כנסו שלש מאות נרבי שמן ממצוי המדות »sie behielten dreihundert Krüge Öls aus der in den Krügen beim Verkauf zurückbleibenden Neige«. Siehe die freilich ebenfalls stark übertriebene Erzählung. Sifre 148a.

[5]) Sanh. 8,2.

[6]) Men. 13,5, Zebachim 4,3, T. 5,2 (486). Ein לוג ist etwa ½ l. (0,505). Das Haupttrockenhohlmaß ist קב Ket. 5,8. Siehe B. Zuckermann, das jüdische Maßsystem etc., p. 48. Ein קב = 2,020 l.

[7]) Das gilt für das Heiligtum. Men. 9,2, T. Men. 10,2 (527) ausdrücklich für Öl. Die Maße sind ¼, ⅓, ½ und 1 Hin ¼, ½ und 1 Log. הין ist biblisch, ein ursprünglich ägyptisches Maß. ZDMG. XLVI, p. 114. Seine Größe ist schwankend; es giebt ein großes Hin. das 9.090 l. faßt, dann das gewöhnliche zu 6,060 l. und das des Heiligtums zu 4.545 l. Encyclopädia biblica IV, p. 5297. Nach vereinzelter Aussage waren dies keine besonderen Maße, sondern im großen Maß waren Kerben שנתות, um die Unterabteilungen anzuzeigen. Men. 9,2

[8]) כלי מתכות Kel. 14,1, T. Kel. bm. 4,2 (582).

[9]) T. bb. 5,7 (405). — Das Weinmaß ist sofort abzuwischen, wenn es gebraucht worden ist. — Unverständlich, da Öl dickflüssiger ist.

[10]) Bes. 3,8, T. 3,8 (206) von מצה. — Der Überschuß, den der

Das Maß in Salzwasser zu legen, gilt als ein Betrug[1]). Wahrscheinlich benutzt man beim Eingießen des Öls den (beim Wein erwähnten) Trichter[2]).

Im Verkauf ist Öl, seiner großen Verbreitung entsprechend, sehr billig. In einem Kruge oder in einer Flasche befindet sich Öl im Werte von drei Pfennigen (einem אסר)[3]). Eine genaue Feststellung des Preises ermöglicht diese Angabe nicht, da die Krüge in der Größe stark von einander abweichen. Auch andere spärliche Nachrichten geben kein ganz klares Bild, doch wird der Preis im Durchschnitt etwa 3 Pfennige für den Liter betragen haben[4]).

Weinverkäufer dadurch hat, daß er des Schaumes wegen das Maß nicht vollgießen kann, heißt בירור Bes. 3,8.

[1]) T. bb. 5,7 (405). Mehr hat dies auf die Gewichte Bezug, von denen hier ebenfalls die Rede ist. Von Metallmaßen kann die Stelle keineswegs handeln.

[2]) Ab. sar. 5,7.

[3]) In einem כד bk. 8,6. — Flasche צלוחית bb. 5,9, T. bb. 5,2 (404) ibid. Das Kind wird mit der Flasche zum Krämer gesandt und bekommt ein פונדיון (Mischnah) oder einen אסר (Tosefta) zum Kaufe mit, vgl. B. Zuckermann, über talmudische Münzen und Gewichte, p. 23 u. 22. Krauss II, p. 427 und 37.

[4]) Eine Berechnung kann sich zunächst auf zwei Stellen des Josephus stützen. Vita § 13 γινώσκων γὰρ παρὰ μὲν ἐκείνους κατὰ τὴν Καισάρειαν τοὺς δύο ξέστας δραχμῆς μιᾶς πωλουμένους ἐν δὲ ταῖς Γισχάλοις τοὺς ὀγδοήκοντα ξέστας δραχμῶν τεσσάρων πᾶν τὸ ἔλαιον ὅσον ἦν ἐκεῖ διεπέμψατο und bell. jud. II, 21,2 συνωνουμένος δὲ τοῦ Τυρίου νομίσματος, ὃ τέσσαρας Ἀττικὰς δύναται τέσσαρας ἀμφορεῖς τῆς αὐτῆς ἐπίπρασκεν τιμῆς ἡμιαμφόριον. Beide Berichte behandeln dasselbe Ereignis, eine Spekulation des Johannes von Giskala auf die Frömmigkeit der Einwohner von Cäsarea. Übereinstimmung aber ist nicht zu erzielen, zudem ist nicht genau zu ersehen, welche Geldsorten gemeint sind. Die Verkaufspreise sind wegen ihrer exorbitanten Höhe nicht in Betracht zu ziehen. Rechnet man die Drachme als attische zu 0,79 M. und die Sextare zu 0,5 l., so würde sich der Einkaufspreis nach dem ersten Berichte auf etwa 0,08 M. stellen. Der zweite ergiebt, wenn man die Amphora als römische mit etwa 26 l. in Rechnung setzt, einen Einkaufspreis von 0,03 M. Vgl. zu diesen Stellen Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden im

Verfälschungen[1]) des Öls durch Beimischung von Essig[2]) kommen vor. Auch der Saft »des in Syrien heimischen Glauciums« (גלבקיא), der dem Öle eine schöne gelbe Farbe gibt, wird dazu benutzt[3]).

Man durfte von Frauen, Sklaven und Kindern im allgemeinen kein Öl kaufen[4]). Nach anderer Ansicht darf man (in Ober-Galiläa)[5]) von einer Frau Oliven kaufen[6]), wenn sie vor dem Laden ihres Mannes feilhält[7]), da anzunehmen ist, der Mann geniere sich, vor dem Laden feilzubieten. Stets aber dürfe man von Kindern und Sklaven auf dem Markte erstehen, sofern sie nicht auf Verheimlichung dringen[8]). Aus Furcht vor dem Ankaufe veruntreuten Gutes, ist es verboten, von den Preßleuten kleine

---

Altertum, p. 189. Die von Herzfeld dort herangezogene Stelle j. bm. IV, 9 d,14, aus der er einen dem ersten Bericht entsprechenden Preis (0,08 M. der Liter) herausrechnet, bezieht sich nicht auf Öl, sondern ist ein Schulbeispiel für eine beliebige Flüssigkeit (wahrscheinlich Wein, Komm.!) Wenn wir auch nichts Genaues über die Größe einer Flasche wissen, so steht doch T. bb. 5,2 (404) (in der vorigen Anmerkung) mit unserer Berechnung nicht in Widerspruch, da der Inhalt der von einem kleinen Kinde getragenen Flasche mit Öl im Werte von einem אסר (etwa 0,03 M., Zuckermann, Münzen und Gewichte, Schlußtabelle) etwa einen Liter betragen haben wird.

[1]) L.: Man nahm an, es könne nicht verfälscht werden, und darum salbe man damit die Könige. T. bk. 7,8 (358), Krauss II, p. 120.

[2]) T. bk. 7,8 (358). Diese Verfälschungen kamen vor, obwohl sie bei der Verschiedenheit im specifischen Gewicht sehr schwierig waren.

[3]) T. bb. 5,6 (405), Sifra 28 a. Die im Text ausgegebene und vom Aruch akzeptierte Lesart wird von Löw (zu Krauss II, p. 155) hergestellt. Daselbst eine Zusammenstellung der Lesarten und Belegstellen der späteren Literatur. — Löw, p. 205, — Über die Wirkung von verfälschtem Öl, siehe b. Sanh. 101 a.

[4]) T. bk. 11,5 (370), Bar. b. bk. 119 a.

[5]) Bar. b. bk. 119 a.

[6]) ibid. statt מועד lies mit M. מועט.

[7]) ibid. Zeile 7 von unten, T. bk. 11,7 (370).

[8]) T. ibid.

Mengen Öls, die sie bei der Arbeit heimlich entwendet haben können, zu kaufen; dagegen darf man von ihnen Öl und Oliven nach dem Maße entnehmen[1]).

20. Öl als Nahrungsmittel.

Da dem Südländer die fetthaltigen Nahrungsmittel der Bewohner nördlicher Gegenden, wie Milch und Butter, nicht in genügendem Maße zu Gebote stehen, bildet das Olivenöl einen wichtigen Bestandteil seiner Nahrung. Zwar wird man Öl allein nur selten zu sich nehmen[2]), aber es bildet einen Bestandteil fast jeder Speise[3]). Brot, in Öl getaucht, ist heute noch in jenen Gegenden die Hauptnahrung des armen Mannes[4]). Brot und Öl zusammen werden auch zu einem dünnen Brei eingerührt[5]). Der Teig mancher Kuchenart wird vor dem Backen mit Öl vermengt[6]). Wenn der Kuchen aus dem Ofen kommt, wird er, ebenso wie die Schüssel, die ihn aufnimmt, mit Öl bestrichen[7]).

---

[1]) Oben zitierte Bar. T. ibid. Zeile 19.20.

[2]) Schebuot 3,3. L.: Ber. 35 b, T. Ter. 7,1 (36) und Chasde David zur Stelle.

[3]) L.: Braten: z. B. Peßachlamm mit Öl eingerieben. Pes. 2,8, 7,3, T. 5,9 (164). Manna schmeckte den Kindern Israel wie Öl (Num. 18,8) . . . Kranken wie Speise aus Mehl, Öl und Honig (Bacher, Ag. Pal. I, p. 444). Hunde fressen kein Öl. T. bk. 1,8 (347) j. I, 2d.

[4]) Pal. Expl. Fund 1883, p. 47. — Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, p. 197. — Seetzen, Reisen durch Syrien I, p. 411, III, p. 106. Vgl. aber Rosenmüller, das alte und neue Morgenland IV, p. 141

[5]) Teb. jom. 2,4.

[6]) In späteren Quellen: טריתא b. Ber. 37b, אברושך eine Speise aus Öl, Mehl und Honig (persisch; Lagarde, ges. Abhandlungen, p. 211) Raschi in b. Ber. 36b unten, M. in b. Ber. 37a, siehe Jastrow s. v. Wahrscheinlich auch אסקריטין T. Pes. 1,2 (157), gr. ἐσχαρίτης, Krauss II, p. 97. — Vor dem Backen knetet man Kuchenteig häufig mit Fruchtsaft, Ter. 5,2, Kel. 10,2.

[7]) חמטה Maas. 1,7, Teb. jom. 1,1; 2,4, der Fladen — חמיתה T. Teb. jom. 2,2 (685). — Ein solcher Ölkuchen ist auch טחאה b. Schab. 119a,10, טחיי pl. b. Chul. 111a טחאי. — Die Schüssel קדרה, תמחוי

Gemüse wird damit gekocht[1]), auch getrocknete Feigen bereitet man mit Öl zu[2]).

Was Suppen anbelangt, so findet man Öl in der Weinbrühe und in der Fischbrühe[3]). Auch in die Salzlake in die man Brotstücke taucht, wird Öl gegossen[4]).

---

und אלפס (Krauss II, p. 57). — Lev. 2.4, Ez. 16.13. Auch zu jedem Mehlopfer ist Öl erforderlich, Men. 6,3.

[1]) Scheb. 8,7, T. Dem. 5,13, (54) vgl. Seetzen, Reisen durch Syrien I, p. 424, III, p. 73. — b. Ber. 43a. Als Pflanze, die in Öl eingemacht wird, ist »Kostwurz« כשרתא Löw, p. 357 f. erwähnt. Man legt sie in Öl ein oder mahlt sie in Öl (משחא כבישא, משחא טחינא).

[2]) T. Ter. 8,10 (39).

[3]) Weinbrühe ist אנינרון, T. Maas. risch. 1,8 (82), gr. οἰνόγαρον. Siehe die Bemerkungen von Löw zu Krauss II, p. 72 u. 599 (ἐλαιόγαρον). — Fischbrühe ist אכסנרון, gr. ὀξύγαρον. T. Scheb. 6,3 (69), T. Ter. 9,10 (42), Var. סנינרון, Krauss II, p. 45. Beides sind Brühen von Salzwasser und Garum. In der ersten ist außerdem Wein, in der zweiten Essig (Namen!). Weitere Bestandteile beider sind Pfeffer. T. Jom tob 2,16 (204) und Öl b. Ber. 35b unten, vgl. noch T. Schab. 12,10 (127).

[4]) Schab. 14,2 הלמי gr. ἅλμη Krauss II, p. 229.

(Schluß folgt).

Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung von Jahrg. 50, S. 588).

[0](ח' כ"ג) וידבר זאת אשר ללוים[1]) השנים פוסלות בלוים ואין המום פוסל בהן והלא אומר וכי דין הוא ומה אם במקום שלא פסלו מומין פסלו שנים כאן שפסלו שנים אינו דין שיפסלו מומים ת"ל זאת אשר ללוים השנים פוסלין בלוים אין המומין פוסלין בלוים[2]).

[0](ח' כ"ה) ומכן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה זו עבודת המשוי. ולא יעבוד עוד ר' אומר הואיל ואמרה תורה יעבוד ואמרה תורה שלא יעבוד אם למדת שהוא עובד שנת עשרים וחמש יכול יעבוד כל עשרים וחמש ת"ל ולא יעבוד עוד[3]).

[0](ח' כ"ו) ושרת את אחיו אע"פ שנפסל מן המשא חזר להיות שוער

---

[1]) Auch zum Abschnitt über die Erwählung der Leviten (v. 5—22) hat Mg. mehrere längere Deutungen, die ich aber, weil sie keinen Anhaltspunkt bieten, daß sie aus dem S.'s stammen und viel Raum beanspruchen, lieber für einen Anhang vorbehalte. Zwei Stellen erinnern an die Mech. d'Milluim.

[2]) Sifre 62. Chullin 24 a.

[3]) Vgl. Sifre 63: ר' יהודה אומר הואיל וחזרה תורה ואמרי לא יעבוד עוד אני למדתי שהעובד בשלשים אינו עובד בעשרים כך הכהן לא יעבוד בעשרים וחמשה ת"ל ולא יעבוד עוד. Hingegen zitiert Jalkut aus Sifre in wesentlicher Übereinstimmung mit unserem Text: רבי אומר הואיל ואמרה תורה יעבוד ואמרה לא יעבוד אם למדת שהוא עובד בשלשים אינו עובד בחמש ועשרים יכול יעבוד כלו לכ"ה ת"ל ולא יעבוד ושרת ועבודה לא יעבוד. Keiner dieser Texte gibt einen verständlichen Sinn. Nach dem Text von Mg. liegt vielleicht noch am nächsten die Erklärung, die SR. im Namen von ברית אברהם anführt. Demnach würden die Worte ולא יעבוד עוד die Annahme ausschließen, daß der vom Dienst Befreite nach Ablauf einer bestimmten Frist in den Dienst zurückkehren müsse, ähnlich, wie er bisher fünfundzwanzig Jahre frei war und fünfundzwanzig Jahre dienen mußte, so daß er abwechselnd frei und im Dienste wäre. Die Annahme selbst ist zwar sonderbar, so daß es auffällig erscheint, daß sie erst ausdrücklich ausgeschlossen werden mußte, aber die anderen Erklärungen sind ebensowenig befriedigend.

שומר ומשורר שנא' לשטור משמרת[1]). ועבודה לא יעבוד זה משא שהי׳ה במדבר ומשבא לארץ כשיתקלקל קולו נפסל מלומר שירה[2]). ככה תעשה ללוים במשמרותם השנים פוסלות בלוים ואינן פוסלות בכהנים והלא אומר וכי דין הוא ומה אם במקום שלא פסלו המומין פסלו השנים מקום שפסלו המומין אינו דין שיפסלו שנים ת״ל ככה תעשה ללוים השנים פוסלות הלוים אינן פוסלות בכהנים[3]). במשמרותם מגיד שהן עשויין משמרות הרבה והן ארבעה ועשרים משמר משמר לכל שבת והוזרין הלילה[4]).

(ט׳ א׳) וידבר ה׳ אל משה במדבר סיני נאמר כאן במדבר סיני *ונאמר בראשון[5]) במדבר סיני מה מדבר סיני האמור בראשון באהל מועד אף מדבר סיני האמור כאן באהל מועד. מאהל מועד נאמרו כל הבצות[6]) מאהל מועד נאמר לו למשוח המשכן מאהל מועד נאמר לו לשרוף את הפרה מאהל מועד נאמר לו להעמיד את האהל[7]) מאהל מועד נאמרו כל הטומאות והטהרות.

---

[1]) Dies und das Folgende sieht mehr aus wie eine zusammenfassende Bemerkung des Verfassers. Vgl. Sifre 63, Chullin 24 a, Raschi und Ramban zur Schriftstelle.

[2]) Vgl. Sifre und Chullin das. Maimuni, Buch der Gesetze, Schoresch 3.

[3]) Sifre und Chullin das. Sifra Emor Par. III, 1, Tosifta Sebach XI, 6, wonach Tosifta Chagiga I, 3 zu emendieren ist, Jer. Sukka 54 a und den abweichenden Wortlauf der Baraita Chullin 24 b.

[4]) Zweifelhaft, vgl. Taanit 27 a, Maim. כלי המקדש III, 9 und מדרי הגדול בראשית IV, 3, S. XXII.

[5]) Mg. ובראשו, ebenso w. u. בראשו st. בראשון.

[6]) Mg. נאמרו כל המצוות האלו מאוהל מועד.

[7]) Schwierig. SR.: צ״ל דבכ״ה בכבלו נגמר מלאכת המשכן והעמידו משה ואמר לו הקב״ה משם שימתין עד כ״ח ניסן וכו׳ אהל מועד היינו אהל הדברות בראיתא ברכה פקודי, vgl. zur letzteren Stelle RDL. A. 5 und Einhorn, welche auf das Zitat des Jalkut zu Num. 11, 24 aus מ׳ אכפה verweisen: ואהל לדברות שנ׳ אהלים עשו אהל לעבודה und bes. Ss., zu 18, 4. Vgl. auch Mech. d. RS. S. 102, wo jedoch דברות א״מ im Gegens. zu דברות הר סיני im gewöhnlichen Sinne verstanden werden kann, da der Schriftvers, auf welchen der Midrasch sich beruft, sich nicht beziehen muß auf die Zeit, da Moses nach vierzigtägigem Aufenthalte vom Berge herunter kam. Vgl. auch RABD.

[0](ט' ב') ויעשו בני ישר' את הפסח במועדו מה ת"ל בראשון מלמד שלא קדמו אחר[1]). במועדו דוחה את השבת במועדו דוחה את הטומאה[2]) יכול שאין לי שאינו דוחה את הטומאה אלא בחול ומנין אף בשבת ת"ל במועדו[3]). יכול אף השלמים הבאים עמו יהו דוחין את השבת ואת הטומאה ת"ל אותו אותו דוחה את השבת ואת הטומאה ואין שלמים הבאים עמו דוחין את השבת ואת הטומאה *אימתי מביא עמו חגיגה כזמן שהוא בא בחול ובמועט. חגיגה היתה באה מן הבקר ומן הצאן[4]) יכול אין לי שהוא[5])

---

zu Sifra Zaw Per. 18, 10 und SR. das., der mir jedoch unverständlich war, da die Erklärung RABD.'s sich gar nicht auf א"מ sondern auf דברות שלא בהר סיני bezieht. Vgl. Jahrg. 50, S. 583.

[1]) Ist mir nicht klar, da es eine ganz überflüssige Bemerkung zu sein scheint.

[2]) Sifra Emor Per. 17, 13, Sifre 65 u. 142, Mech. Bo. Absch. 5. Tosifta Pes. IV, 2, Jer. das. 34 b, Bab. 77 a und 66 a, Toß. das. s. v. מה.

[3]) Nämlich V. 3; der ganze Abs. nur Mg.

[4]) Mg. d.; vgl. Pes. Misch. VI, 6, Bab. u. Jer. das. und Jer. Chagiga 76 e, Mech. d. R. S. S. 10. Ob die von Bab. angeführte entgegengesetzte Ansicht des יהודה בן דורתאי sich auf חגיגת י"ד oder ט"ו bezieht, darüber vgl. Tossaf. s. v. מ"ט. Zur Frage am Schlusse אמאי הוצרך בן דורתאי לפרוש wäre vielleicht in Betracht zu ziehen Mech. Bo. Abschn. 7, wo es den Anschein hat, daß nach einer Ansicht חגיגה Vorschrift für jeden Tag besonders sei, nach welcher Ansicht חגיגה דוחה שבת nicht bloß als naheliegende Folgerung sich ergibt, sondern in והגתם אתו חג לד' ז' ימים (ויקרא כ"ג מ"א) direct ausgesprochen ist, da sieben Tage ohne einen Sabbat dazwischen nicht möglich sind, während nach der Ansicht, daß חגיגה nur eine einmalige Pflicht sei, selbst unter der Voraussetzung אין חגיגה דוחה שבת und selbst wenn יו"ט האחרון zunächst unter שבעת ימים nicht mitgezählt wird, sondern nur aus בחדש השביעי תחוגו אתו gefolgert wird, שבעת ימים keine Schwierigkeit bereitet, da es nur im Laufe von sieben Tagen bedeutet und sozusagen den Anfangs- und Endtermin angibt, vgl. Jer. Chag. oben, ferner zu den Stellen, welche von חגיגה בשבת im allgemeinen handeln, auch Megilla 5 a, wo die verschieden interpretierte Baraita חגיגה וכל זמן חגיגה מאחרון vielleicht dahin zu erklären ist, daß ein spezieller Fall neben dem allgemeinen angegeben wird, d. h. daß חגיגה בשבת und dann überhaupt auch für יום ראשון בחול, ist eine Ersatzfrist eingeräumt später, nicht aber früher. Zu חגיגה היתה באה מן הבקר וכו' vgl. Pes. M. VI, 7, Sifre Deut. 129, Bab. a. a. O., Jer. Pes. 33 a.

[5]) Mg. שאין לי שאינו.

דוחה את השבת אלא בשחיטתו *אמרת ויעשו ויעשו[1]) ריבה קבול דמו וזריקתו ומחוי קרביו והקטר חלביו רבי אליעזר מוסיף ארבעה דברים חתיכת יבלתו ונותן משכון ולוקח הרכבתו מירושלים להר הבית והבאתי מחוץ לתחום[2]) שהיה ר' יהושע אומר הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת ר' אליעזר אומר דוחה היא מקו"ח אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה לא נתיר הבאה שהיא משום שבות אמר ליה רבי יהושע הרי שחיטה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות אמר ליה ר' אליעזר מה זה יהושע אין דנין רשות מחובה ולא חובה מרשות ולא[3]) רשות מרשות לגזרה שוה והובה מחובה לגזרה שוה נסתלק ר' יהושע וקפץ ר' עקיבא אמר ליה הרי מי שהוזה הזאה ראשונה ואירע יום שביעי שלו ביום שבת בערב פסח אומר אתה לו שיזה בשביל שיאכל את הפסח[4]) אמר ליה רבי אליעזר הוא עיקר דיני אם התרת שחיטה שהיא משום מלאכה לא נתיר הזאה שהיא משום שבות אמר ליה ר"ע אתה כופר בי ואני כופר בך אם אסרת הזאה שהיא משום שבות לא נאסור שחיטה שהיא משום מלאכה אמר ליה רבי אליעזר עקיבא אין אתה יכול לכפור בי לעולם מפני שאמרה תורה במועדו דוחה את השבת במועדו דוחה את הטומאה אמר ליה הבא לי מועד לאלו כמועדו לשחיטה.

[0]כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת ושאי אפשר לה ליעשות מערב שבת דוחה את השבת.

(ט' ג') בארבעה עשר יום בהדש הזה בין הערבים בד' מקומות הוא אומר בין הערבים[5]) יכול בערבו של ערב ובערבו של שחר ובחצית היום באן[6]) היא שחיטת הפסח ת"ל בין הערבים בא לחלק בין הערבים שניים

[1]) Mg. יעשו ויעשו l. כשאמר ויעשו יעשו.

[2]) Pes. M. VI, 1. Das. wird נותן משכון ולוקח nicht genannt. Über den Widerspruch mit Erub. X, 11 in Bezug auf חתיכת יבלתו vgl. Bab. 68 b und Jer. 33 b. Nach R. Jose b. Ch. ist חת' יבלת nicht als שבות aufzufassen, da der Ausdruck שבות in den Worten R. Elieser's nach dessen Ansicht Sabbat X, 7 sich ohnehin nicht auf חי beziehen kann.

[3]) Mg. אלא.

[4]) Entspricht der Baraita Bab. Pes. 69 a und der Erklärung R Jochanans, Jer. 33 b u. c.: אשכח תני כהדין [תנא] קדמייא Im folgenden l. משיבין מן דמר מחוין לירוש' על מן דמר בירוש'.

[5]) Nach SR. Exod. 12, 6 und dreimal hier, V. 3, 5, 11.— Lev. 23, 5 hat SR. übersehen. Es scheint, daß V. 11 von פ"ש nicht zu zählen ist, da es hierfür besonders gesagt werden mußte.

[6]) Mg. richtig כיון. Dieser Gebrauch des Wortes ist nicht

אי[1]) בערב משחשכה[2]) *אמר הכתוב השלישי[3]) בין הערבים אי בין הערבים בין השמשות אמרת ברביעי בין הערבים בא לחלק בין חצות יום ובין[4]) לילה בין[5]) ח' שעות ומחצה. כל ימות השנה היה תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה ערבי פסחים היה נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסה אחריו בזמן שחל ע"פ להיות ע"ש[6]) רבי ישמעאל אומר כסדורו בע"ש ר"ע אומר כסדורו בחול.

חקת כחקתי חקתיו ככל חקתיו משפט כמשפט משפטיו ככל משפטיו[7]) ליתן בפסח דורות מה שלמד בפסח מצרים[8]) שה תמים זכר בן שנה (שמות י"ב ה') אף של דורות כן. מה למד בפסה מצרים מן הכבשים ומן העזים (שם) אף של דורות כן[9]).

[0](ט' ד') וידבר משה לעשות הפסח ויעשו את הפסח בראשון ר' אליעזר בן יעקב אומר אם לימד שהפסח בראשון ככר לימד הא מה אני

---

häufig. Vgl. Tamid III, 6 und Traktat Kalla Ende, an einer Stelle, die vielleicht von R. Elieser b. Jakob herrührt, und weiter unten zu 10,9.

[1]) Mg. או.

[2]) Nach SR. ist Deut. 16, 6: שם תזבח את הפסח בערב gemeint. Dann aber muß man annehmen, daß schon früher von dieser Stelle die Rede war, weil sonst או בערב sich nicht gut anschließt, außerdem kommt ein בין הערבים nicht zur Geltung. Man muß entweder או בין הערבים משח' oder einfach או בין הערבים בערב משחשכה lesen, oder man muß annehmen, daß im Texte noch von einer Möglichkeit die Rede war, um so für das vierfache בין הערבים und für Deut. 16, 6 Verwendung zu finden, vgl. Mech. d. R. S. S. 10. Sifra Emor Per. 11, 1. Jer. Pes. 31 c; Mech. Bo. Abschn. 6, Sifre Deut. 133. Bab. Pes. 58 a.

[3]) Mg. אמר בשלישי.

[4]) Mg. ad. חצות.

[5]) Mg. לכוין.

[6]) Mg. ad. היה נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה בזמן שחל להיות בשבת. So emendierte bereits Brüll a. a. O. S. 188, vgl. Bab. Pes. 58 a, Jer. 51 d, wo die Namen umgekehrt sind. Nach S 's. stimmt der Mischna mit der Ansicht R. Akiba's überein.

[7]) Mg. ככל חקותיו וככל משפטיו כחקות חקותיו וכל חקותיו כמשפט משפטיו וכל משפטיו. Zur Deutungsart vgl. Mech. Bo. Abschn. 7: שפט שפטי וכו'.

[8]) Mg. ad. ומה למד בפסח מצרים אמ'.

[9]) Mg. ad. כללו של דבר כל שלימד בפסח מצרים לימד בפסח דורות, vgl. Sifre 65, Mech. Bo. Absch. 4, Mech. d. RS. S. 32.

מקיים וידבר משה אל בני ישרא' לעשות הפסח אלא מלמד שלא עשו ישרא' פסח כל ארבעים שנה שהיו במדבר אלא בפסח ראשון בלבד[1]). כיוצא בו ר' אליעזר ביר' שמעון אומר וישבתו העם ביום השביעי (שמות א' ל') מלמד שלא עשו ישראל שבת כל ארבעים שנה שהיו במדבר אלא שבת הראשונה בלבד. ככל אשר צוה ד' את משה כן עשו בני ישר' יכול שלא היו מקריבין אמ' ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישר' מקריבין היו יכול משל צבור היו מקריבין ודאי אמ' הזבחים ומנחה הגישתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישרא' (עמוס ה' כ"ה) מלמד שלא היו מקריבין אין לי אלא לענין הפסחים מניין את מרבה חטאות ואשמות וישאר כל קרבנות צבור אמרת בכל אשר צוה ה' כן עשו מקריבין היו.

א' אפשר לומר היו מקריבין שהרי כבר נאמר הזבחים ומנחה וגו' מלמד שלא היו מקריבין וא"א לומר שלא היו מקריבין שהרי כבר נאמר ויעשו וגו' ככל אשר צוה ה'. הא מה הדבר מלמד שה"ה שבטו של לוי מקריב *משלו כל קרבנות צבור ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר וכשרי ישראל סמוכין לו[2]).

(ט' ו') ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא שבאותו היום נטמאו. איסי בן יהודה אומר ולא יכלו לעשות מתקנין היו עצמן לעתיד לבא[3]) ר' אליעזר בר"ש אומר יכולים היו לעשותו ביום שלאחריו מפני שהיה שלישי להזאתן[4]).

(ט' ז') ויאמרו האנשים בעלי שמות. היו ההמה אליו *הם מעצמן דברו לא הוצרכו לשלוח שליח[5]) אנחנו יחידים[6]). אנחנו טמאים לנפש אדם. *אין בתוכנו[7]) לא זבין ולא מצורעין[8]). במיעדו את שהיא במועדו

---

[1]) Vgl. Sifre 67, Tossafot Kidduschin 37 b s. v. הואיל, Jebamot 72 a.

[2]) Mg. d. Entspricht der Ansicht des ר"ש im Sifre dass. und steht mit der Meinung des ראב"י in keinem Widerspruch, vgl. Sifre 143, Moëd k. 15 b, Menach. 45 b, Chagiga 6 b, RMBN. zu Lev. 23,2, Num. 28, 2 und Jalkut Deut. 33, 10, wo, wie es scheint, Sifre s. irrtümlich anst. des gr. Sifre als Quelle angegeben wird.

[3]) Ist mir nicht klar. SR.: דס"ל שחל ז' שלהם בע"פ והיו מניחין להזות עליהן לאבל הפסח לערב ומשה אסר להם.

[4]) Der ganze Absch. fehlt in Mg., vgl. Sifre 68, Pes. 90 b, Sukka 25 a, Targ. Jon.

[5]) Mg. שלא שלחו שליח. S. R.: שטמא מת מותר במזונה לויה.

[6]) Mg. ad. מיכן אמרו יחידים לפ"ש אין המרובין נדחין.

[7]) Mg. d.

[8]) Mg. ad. למה ננרע למה אנו נגרעין מישׂ.

בהכרת *ואין שני בהכרת[1]) *ד"א במועדו משעבר זמנו אי אפשר לעשות[2]). בתוך בני ישראל *לא שיהיו[3]) כמנודים. בתוך בני ישראל לא שאנו מבקשים אכילה ושתיה אלא שיזרק עלינו הדם.

(ט' ח') עמדו ואשמעה *כדאין אתן שידבר עמכם ד"א[4]) כדאין אתם שידבר עמי על ידכם.

(ט' י') דבר אל בני ישראל *בני ישראל עושים פ"ש ואין הגרים עושין פ"ש[5]). איש איש עושה פ"ש ואין קטן עושה פ"ש[6]) ר"ש אומר איש עושה פ"ש ואין הצבור עושה פ"ש[7]) איש[8]) לרבות את כל שלא נזרק עליהם *את הדם[9]) שיהו עושים פ"ש.

כי יהיה טמא *ועשה פסה יכול כל הטמאים יהו עושים פסה הרי מי שהוזה הזאה אחת וזב[10]) שראה ראיה אחת והקטן[11]) והחולה ומחוסר

[1]) Mg. d. Die Deutung ist an dieser Stelle auffällig. Vielleicht ist ונאמר להלן כי קרבן ד' לא הקריב במועדו zu lesen oder im Gedanken zu ergänzen und wird aus unserer Stelle bloß geschlossen, daß unter במועדו פ"ר gemeint ist, vgl. Tosifta Pes. VIII, 7, Bab. das. 93 a, Jer. 36 d.

[2]) Mg. d.

[3]) Mg. למה נהיה.

[4]) Mg. d.

[5]) Mg. בני ישרי עושין פ"ש אין הנשים עושות פ"ש שהנשים בשני רשות.

[6]) Gemeint ist: גר שנתגייר בין פ"ר לשני וקטן שהגדיל SR., was der Ansicht von ר' נתן und ר"ש ב"א entspricht Sifre 71, Pes. 93 a.

[7]) Vgl. Pes. 66 b.

[8]) Mg. בשאמ' איש וכל איש.

[9]) Mg. d., vgl. Jer. Pes. 36 c. Bab. 67 a

[10]) Mg. לנפש יכול זב. Es ergeben sich, wie es scheint, drei Ansichten. Nach der einen kommt es bloß auf die Reinheit am Abend an (שיהיה טהור בשעת אכילה). Daher und שוחטין וזורקין על ט"מ בו' שלו ebenso על טמא שרץ, während nach der anderen die Reinheit am Nachmittag maßgebend ist, שיהיה הטהור בשעת אכילה. Das ist die Meinung R. Jose's Pes. 93 b und des Sifre 96 nach der Deutung אפ' בדרך קרובה והוא טמא (vgl. Friedm. das. A. 8). Ebenso folgt, wie es scheint, aus der Ansicht R. Akiba's Sifre 68 מישאל ואלצפן היו, nicht bloß אין שוחטין על טמא שרץ (Pes. 93 a, Tossaf. das. s. v. ר"ע, Sukka 25 b s. v. שחל), sondern auch אין שוחטין וזורקין על טבול יום, weil die Schwierigkeit, die Tossaf. Pes. 90 b s. v. שחל aufwirft schwer zu beseitigen ist, vgl. Maimuni, פסח VI, 2, der notgedrungen zwischen טמא מת und anderen Unreinheiten zu unterscheiden sucht, um כתם משנה Pes. 90 a mit der Ansicht R. Akiba's in Einklang zu bringen. Eine dritte vermittelnde Ansicht ist die Rab's, welche zwischen טמא und ט"י unterscheidet und für welche man eine Stütze finden kann in Tosifta Pes. VII, 14.

[11]) Kann zur Not erklärt werden, obleich von קטן oben be-

כפורים וט״י והאונן והמפקח את הגל וכל[1]) מי שהכט־יחוהו להוציאו מן בית האסורין ת״ל כי יהיה טמא לנפש טמא מת עושה פ״ש ואין כל אלו עושים פ״ש.

או בדרך רחוקה לכם יכול ליוצאי מצרים מנין אף לדורות אמרת לדורותיכם אף לדורות. ועשה פסח לה׳ את היחידים. ועשה בעשה.

(ט׳ י״א) ר׳ יוסי הגלילי אומר לפי שנאמר בכל מושבותיכם תאכלו מצות (שמות י״ב כ׳) מצה הנאכלת בכל מושבות אתה יוצא בה ידי חובתך ואי אתה יוצא ידי חובתך בכבורים ואומר ששת ימים תאכל מצות (דברים ט״ז ה׳) מצה הנאכלת כל ששה ואי אתה יוצא ידי חובתך בחלות תודה וברקיקי נזיר מפני שהן נאכלין ליום אחד ת״ל[2]) בכל מושבותיכם וג׳ מצה הנאכלת בכל מושבות וכו׳ רבי עקיבא אומר מה אם שומע אני בדבר קצר משניתן לפי שנאמר בפ״ש על מצות ומרורים יאכלוהו שאינו צריך לאמרו והלא כבר נאמר כחקת הפסח וכמשפטו והלא בכלל חקת הפסח מצה ומרור אלא הקיש מצה למרור מה מרור אינו בכורים אף מצה אינה בכורים מה מרור נאכל כל ששה אף מצה נאכלת כל ששה ואין אתה יוצא ידי חובתך בחלות תודה וברקיקי נזיר שאין נאכלין אלא ליום אחד[3]).

(ט׳ י״ב) [0]לא ישאירו ממנו עד בקר לימד על פ״ש שאף הוא בכל תותירו. ועצם לא ישברו בו יכול עצם שאין עמו בשר אבל עצם שיש עמו בשר שבור ואכול את הבשר שיש בו ת״ל ועצם לא תשברו בו[4]).

---

reits die Rede war. Vielleicht ist aber והזקן zu lesen, wie Pes. VIII, 6, vgl. V, 3 Tosifta III, 2, und Bab. und Jer. das., wo gleichfalls חולה und זקן zusammen genannt werden und wo an letzterer Stelle, wie gelegentlich bemerkt sei, zu lesen ist: חצי חבורתו (פסול) בשר וכו׳ ושחטו לשם [בשרים ו] פסולין [ד] ר׳ אלעזר וכו׳.

[1]) Mg. וכן. Vgl. zum Ganzen Pes. VIII, 5 u. 6. Bab. u. Jer. das. Sebachim 99 b, Tosefta das. 11, 1. Im bezug auf die Streitfrage zwischen Rabbi und den Weisen hinsichtlich אונן scheint es, daß Jer. a. a. O. gelesen werden muß: מודה ר׳ לחכמים שהוא אסור כל אותו היום.

[2]) Vielleicht ist zu lesen יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים ת״ל. Vgl. Pes. V, 4, wo jedoch בכורים nicht erwähnt wird, Mech. Bo. Abschn. 10. Mech. d. R. S. S. 19., Sifra Emor. Per. XI, 4, Bab 36 a Jer. 29 b. Zur Frage, warum nicht auch חלות תודה ורקיקי נזיר aus מושבות ausgeschlossen werden, vgl. außer Bab. 38 b und Jer. das., auch Mech. a. a. O.

[3]) Mg. hat von diesem Absatz nur den Schluß: הקיש מצה למרור מה מרור וכו׳.

[4]) Der ganze Abschn. nur in Mg, vgl. Mech. Bo. Abschn. 15. Pes. 85 a und 84 b, Sebachim 97 b.

לא תשברו [ישברו l.] בו פרט לטמא פרט ליוצא ולנותר[1]) ר' הודה אומר בו למעט שאר כל הפסולין[2]). ככל חקת הפסח יעשו אותו כל שלמד בנדול למד בקטן[3]).

(ט' י"ב) ובדרך לא היה היכן היה בבית המטבחים רבי אליעזר אומר את שהוא בבית המטבחים חייב בהכרת ר"ע אומר כל שהוא מן המודיעים ולחוץ פטור מן הכרת[4]).

וחדל לעשות הפסח פרט לשנטמא קודם שחיטת הפסח *יכול שהוא חייב אמרת[5]) וחדל לא ממה שחדל זה[6]) לרבות[7]) שהיה שם ונטמא יצא לשוק ונטמא הלך לו לביתו[8]) טהור ונטמא. ונכרתה הנפש לא הצבור *ההיא כשהיא יחידית[9]) ההיא לא אנוסה לא שוגגת ולא מוטעת[10]). לפי שרבינו היה שם ונטמא יצא לשוק ונטמא הלך לו לביתו טהור ונטמא לומר שאינו בכרת יכול שאינו בנשיאת עון אמרת חטאו ישא האיש ההוא.

---

[1]) Vgl. Pes. VII, 8, Mech. d. RS. S. 29, Bab. 84 a Jer. 35 b. Aus der Zusammenstellung mit יוצא und נותר ergibt sich, daß ש' שנטמא gemeint ist, während in der Mischna dies zweifelhaft sein könnte. Gleichwohl scheint es, daß der Ausspruch R. Elasar's im Jer. בשבא umgekehrt gelesen werden muß: בטומאה משעה ראשונה וכו' בטהרה ונטמא אבל אם בא בטומאה משעה ראשונה כבא בטהרה.

[2]) Soll nach SR. ausschließen היתה לו שעת הכושר, Tosifta Pes. VI, J. 35a, Bab. 84 b, vgl. aber auch w. u. S. s. zu 18, 10.

[3]) Pes. X, 3 Tosifta VIII, 7 ff. Sifre 69. Jer. 36 d. Bab. 95 a.

[4]) Hier wird die Ansicht R. Elieser's ausdrücklich auf כרת bezogen und auch die Mischna IX, 2, wo dies nicht deutlich steht, kann in diesem Sinne erklärt werden, vgl. Jer. 33 b u. 36 d (ר' זעירה בשם ר"י), Bab. 93 b, Tosifta VIII, 2 u. 3, Sifre, Friedm. das. A. 8 Geiger, Urschrift S 186.

[5]) Mg. d. Nach der LA. des J. scheint, daß gelesen werden muß: נטמא לאחר שחיטת הפסח יכול וכו'.

[6]) SR.: שזה חדל כבר שלא היה יכול לעשות בשעת שחיטה. Nach dem Wortlaut dürfte eher die Rede sein von einer Unreinheit, von der man sich an demselben Tage befreien kann, so daß gemeint wäre שחדל לטבול, vgl. Pes. 69 b.

[7]) S. R. liest hier והאיש לרבות. Nachdem wie oben A. 48 emendirt haben, ist hier nicht nötig zu emendieren.

[8]) Mg. וישב לו בתוך ביתו.

[9]) Mg. d.

[10]) Mg. ad. מעמה ועמה בשגום. Geläufige Deutungen im Sifra, Sifra Zaw. Per. 15. 7. vgl. Sifre 70, Mech. d. R. S. S. 15, u. die Anm. d. Herausgeb. das.

(ט' י"ד) [0]כחקת הפסח וכמשפ כן יעשה כל שלימד באזרח ליטר בגר[1]).

האזרח והגר[2]) מה אזרח לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיזרק עליו דם ברית. אף הגר לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיזרק עליו דם ברית מה אזרח אם הזיד ולא עשה את הראשון יעשה את השני אף הגר אם הזיד ולא עשה את הראשון יעשה את השני[3]).

[0](י' ב') וידבר ה' עשה לך שתי חצוצרות כסף עשה לך משלך[4]). לך לא נעשו ליהושע[5]). חצוצרות כמה אמ' שתים של מה אמ' של כסף. מקשה תעשה אותם מן הקשה לא מן הרך.

אלעזר בן מתיא אמר למדתך תורה להיות שולחני ליטר כסף מן הקשה זהב מן הקשה יפה מן הרך. לפי שנאמר שתי חצוצרות כסף מצוה יכול אם היו של זהב יהיו[6]) כשרות ת"ל כסף[7]) בזמן שהן כסף כשרות אם אינן כסף אינן כשרות. לפי שנאמר חצוצרות כסף יכול אתה[8]) עושה לכנוס[9]) אמרת תעשה עושה אתה לכנוס[10]).

ר' יהודה אומר[11]) שומע אני מיעוט הציצרות שתים הא מה אני מקיים שתי שיהו שתיהם שוות.

[0]והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות שתהא מזמן בהן את העדה ומסיע בהן את המחנות[12]).

---

[1]) Mg. Vorangeht noch: וכי יגור אתכם גר זה גר שנתגייר בין שני פסחים, ועשה פסח להי אף הגרים יעשו בעשה פיש לשם, aber der Anfang scheint jedenfalls nicht von S. s. zu sein.

[2]) Mg. חקת אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ מה וכי.

[3]) Mg. ad. לכך נאמר לגר ולאזרח הארץ Vgl. Mech. d. R. S. S. 30. Kerit. II. 1 und w. u. S. s. zu 15. 14.

[4]) Mg. R. 15, 15, Sifre 72 Tanch. z. St. Tanch. ed. Bub. 27 a, מדרש אגדה 95 a.

[5]) Mg. R. 15, 15, vgl. Tanchuma hier und Abschn. ויהי Tanch. ed. B. a. a. O. Beresch. r. 96 Kohelet r. 8. Menach. 28 b.

[6]) Mg. לא יהיו.

[7]) Vgl. Menach. 28 a.

[8]) Mg. שאין את.

[9]) SR. führt eine LA. an לכנוס אהריב, die jedoch zur Erklärung nicht beiträgt, es ist שאין את zu lesen, oder יכול steht affirmativ.

[10]) Vielleicht geht der Beweis von והיו לך למקרא העדה.

[11]) Mg. ad. מה אם. Ähnliche Deutungen Sifra Achare Par. II, 1. vgl. Joma 62 b Jer. das. 43 b, S. s. zu 28, 3.

[12]) Sifre 72.

(ג') [0]ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה איני יודע לאיכן ת"ל פתח אהל מועד.

(ד') [0]ואם כאחת יתקעו באחת יתקעו ובשתיהן יכלו כאחת או באחת יכול באחת מהן אמ' אם באחת יתקעו[1]) ובשניהן יכלו כאחת או[2]) ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישר' נאמר כאן ונועדו אליך ונאמ' בעדה ונועדו אליך מה ונועדו שנא' בעדה אל פתח אהל מועד אף ונועדו אליך שנא' כאן אל פתח אהל מועד[3]).

(ה') [0]ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה [החונים l.] במזרח יסעו תחלה כשאמר ותקעתם[4]) ריבה תרועה אחת לכל מחנה ומחנה[5]).

(ו' ו') [0]ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה החונים בדרום יסעו שנייה. כשאמר ותקעתם ותקעתם ריבה שתי תרועות לכל מחנה ומחנה. ומניין שהן שלש של שלש שלש ת"ל ותקעתם תרועה שנית אם לימד שיהא שנייה שלפניה קדמתה אחרת יודע אני שהיא שנייה ומה אני

---

[1]) Man erwartet באחת יתקעו ובשניהן וכו'.

[2]) Überflüssig oder es muß weiter heißen: איני יודע לאיכן נאמר וכו'.

[3]) Sifre 73.

[4]) L. תקעתם ותקעתם ebenso w. u.

[5]) Vgl. Sifre 73 וי"א שלש לכל רוח. Sowohl R. Hillel angeführt von Friedmann als auch בי"א angeführt von SR. erklären diese Stelle mit Berufung auf S. s. dahin, daß es jedesmal waren: שלש תרועות שהן תשע עם התקיעות שלפניהן ולאחריהן. Was die citierte Sifre-Stelle betrifft, so kann וי"א וכו' einfach bedeuten, daß auch Nord und West besondere Zeichen hatten, unter S. s. jedoch ist offenbar unsere Stelle gemeint. Bedeutet nun תרועה א' לכל מחנה ומחנה jedes Lager, das unter einer Fahne vereinigt war, so können die Worte ריבה שתי תרועות לכל מחנה ומחנה weiter unten nur verstanden werden, wenn man sie als ungenauen Ausdruck nimmt für תרועה שנייה לכל מחנה ומחנה d. h. daß auch des zweite Mal in gleicher Weise verfahren wurde, oder לכל מחנה ומחנה bedeutet soviel wie ריבה שתי תרועות לכל מחנה ומחנה und דגל besagt, daß aus dem nochmaligen Ausdruck eine zweite תרועה folgt, und ebenso müßte man annehmen, daß aus תרועה יתקעו eine dritte תרועה gefolgert wurde und dementsprechend nach ריבה שתי וכו' zu ergänzen wäre. Zur Ansicht selbst, vgl. Tosifta רי"ה III, 3, (ובמסעות שלש של שלש שלש על כל דגל ודגל) und Jer. Sukka 55c, wo die Streitfrage davon abhängig gemacht wird, ob תקיעה תרועה תקיעה als eine Einheit anzusehen sind. Von Jer. und Tosifta abweichend, lautet die LA. in בר' דמלאכת המשכן פ' י"ג תקעו והריעו ותקעו על כל דגל ריי"א ג' תקיעות על כל מטה ומטה, was mit der Annahme Babli in Sukka 53b, wonach R. J. Die Ansicht vertritt: תקיעה תרועה תקיעה אחת היא, gut stimmt.

מקיים ותקעתם תרועה שנית אלא זו שלפניה תהא פשוטה אף אחריה תהא פשוטה[1]).

(י׳ ז׳) ⁰ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו מריע אתה בשל נשיאים[2]).

(י׳ ח׳) ⁰ובני אהרן יכול בני חללה ובני גרושה ובני חלוצה ת״ל הכהנים. יתקעו בהצוצרות לא בשופרות. והיו לכם לחקת עולם לפני שילה לדורתיכם לבית העולמים.

(י׳ ט׳) ⁰וכי תבאו מלחמה יכול כיון שתבאו בשעת מלחמה ומניין על שדפון ועל ירקון ועל חסיל ועל כל צרת צבור אמ׳ על הצר הצורר אתכם והרעותם מיכן אמרו על אלו מתענין ומתריעין על הצרת שונאי ישר׳ לישר׳ ועל החרב ועל הדבר ועל חיה רעה ועל הארבה ועל החסיל ועל השדפון ועל הירקון ועל המפולת ועל החליים ועל המזונות ועל המטר שנא׳ על הצר הצורר אתכם כל שיציר לכם[3]). על הצר הצורר אתכם אין במשמע אלא אם הלכת אצלם הריע ומניין אם באו עליך הריע אמ׳ על הצר הצורר והרעתם[4]). או מה לימד בחוצה לארץ מקום המלחמה הריע יכול אף בארץ כן ת״ל בארצכם והרעתם[5]). והרעתם בחצוצרות לא בשופרות[6]).

ונזכרתם לפני ה׳ אלהיכם נאמר כאן זכרון ונאמר למטה זכרון מה זכרון האמור למטה הושעה וטוכה אף זכרון האמור כאן הושעה וטובה[7]) ביום[8]) זה יום טוב ויום זה שבת וביום[9]) זה יום הכפורים. שמחתכם אלו הרגלים ובמועדיכם אלו התמידים שאר מועדים[10]) רבה כל תמיד ותמיד[11])

---

1) Vgl. Sifre 73. Sifra Emor Par. 11,6. Rosch Hasch. 34 a Jer. 58 d.

2) Vgl. Raschi z. St.

3) Der Schluß Wortlaut Maimunis Taaníjot II, 1, vgl. Sifre 46, Taanit III, 6.

4) Vgl. Sifre 76.

5) Vielleicht wollen die Worte besagen באו״י מתריעין בכל מקום במקום המלחמה, vgl. Taanit III, 6, Tosifta das. II, 10 u. 11. nicht bloß

6) Rosch. Hasch. III, 3. Bab. u. Jer. z. St. Sota 43 a, Sabb. 36., RJTBA. zu Taanit 14 a.

7) Mg. כאן . . . למטן et ad. שנאמר ונזכרתם לפני ה׳ אלהיכם ונושעתם מאויביכם. Die Deutung von oben zu 5, 15 scheint hier wiederholt zu sein.

8) Mg. וביום.

9) Mg. ויום.

10) Mg. מועדיכם אלו התמידים כשאמר ומועדיכם.

11) SR. אפי׳ בשבת. Näher läge vielleicht dem Zusammenhange nach zu erklären אלו הרגלים = קרבנות הבאים מחמת הרגל; ובמועדיכם תמידים הבאים ברגל, demnach רבה כל תמיד ותמיד so viel wie תמידים sonst, aber w. u. ergibt sich eine Schwierigkeit.

*בראשי חדשיכם אלו ראשי חדשים ובראשי חדשיכם רבה ר״ה[1]). ותקעתם בחצוצרות ולא בשופרות[2]) על עולותיכם אלו עולות חובה[3]) ועל זבחיכם זו זביחת פסח[4]) על זבח זבחי רבה כל הכתובים[5]). ועל זבחי שלמיכם רבה שני כבשי עצרת. והיו לכם לזכרון נאמר כאן זכרון ולמעלה זכרון מה זכרון האמור למעלה הושעה וטובה אף זכרון האמור למטה הושעה וטובה. והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה׳ אלהיכם.

---

[1]) Mg. ובראשי חדשיכם אלו ראשי חדשים כשאמר ראשי חדשיכם. In Mg. scheint ר״ה ausgefallen zu sein, so daß gelesen werden muß: בראשי חדשיכם אלו ר״ה ובראשי חדשיכם ריבה ר״ה כשאמר וכו׳. Hier kann ראש כל חדש וחדש nur bedeuten ר״ה שחל בשבת. Zur Sache vgl. Sukka 54 a, Jer. das. 55 a.

[2]) Vgl. Tamid. Ende, Tossaf. Men. 28. s. v. חצוצרות.

[3]) Vielleicht soll damit ausgeschlossen werden נדבת צבור, Erach. 11 b, denn daß die Worte, entgegen der allgemeinen Annahme עולות חובה דיחיד (עולת ראייה) einschließen sollten, ist nicht anzunehmen.

[4]) Pes. V. 5, Jer. z. St.

[5]) Mg. הכתובת ? Da תמידין ומוספין bereits genannt sind, so wollen die Worte vielleicht einschließen עולות הבאות בגלל לחם (ויקרא כ״ג י״ח) oder בגלל עומר (שם י״ז) oder eventuell בגלל עולות ע״ז (במדבר ט׳ ז׳).

(Fortsetzung folgt).

Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift.

Von **Samuel Krauss.**

Zu den Schätzen, die Professor D. Kaufmann ז"ל gesammelt hatte, gehört ein prächtiger Mischnacodex, dessen glückliche Erlangung dem hochsinnigen Sammler seinerzeit ein hübsches hebräisches Gedicht entlockte[1]). Außer gelegentlichen Andeutungen[2]) ist Kaufmann selbst nie dazu gekommen, aus dem Codex Mitteilungen zu machen, und auch sonst ist meines Wissens nichts darüber veröffentlicht worden.

Ich durfte den Codex bereits zu meinen Lehnwörtern benutzen[3]). Eine eingehende Prüfung, die sich aber leider nicht auf den ganzen Umfang der Mischna erstrecken konnte[4]), verschaffte mir neuerdings die Gewißheit, daß der Codex für die Herstellung eines korrekten Mischnatextes von großer Wichtigkeit sei, und eine noch zu erhof-

---

[1]) Jetzt gedruckt in M. Weisz, Katalog der hebr. Handschriften u. Bücher in der Bibliothek des Prof. Dr. D. Kaufmann s. A., Frankf. a. M. 1906, Nr. 50, S. 14.

[2]) Monatsschrift 1898, 42, S. 42 f. Er nennt ihn einen »durch sein Altertum wie seine Sorgfalt gleich denkwürdigen Codex«, und erweist an ihm die Richtigkeit der von R. Josef Aschkenas, dem Mischnakritiker von Safet, vorgenommenen Emendationen.

[3]) Lehnwörter I, Einleitung, S. XXXIII, A. 1.

[4]) Ich war in der besten Arbeit, als mir die ungar. Akademie der Wissenschaften, in deren Besitz die Kaufmann'schen Bücher übergegangen sind, den Codex abforderte, so daß ich nur Seder Naschim und Nesikin gründlich durchnehmen konnte. Den Text von M. Sanhedrin gedenke ich in einer anderen Form zu bearbeiten, Aboth ist von Kaufmann selbst bearbeitet worden, diese beiden Traktate fehlen also in meiner Variantensammlung. Diese selbst will eine Fortsetzung, resp. Ergänzung sein von dem was Z. Frankel in seinem Darke ha-Mischna in Bezug auf Seraim getan hat.

fende Ausgabe der Mischna nach kritischen Grundsätzen wird nicht umhin können, auf den Kaufmann'schen Mischnacodex zu rekurrieren.

Der Pergamentcodex in Kleinfolioformat enthält auf 286 zweispaltigen Seiten den ganzen Text der Mischna, doch ist der Vermerk des Weiß'schen Katalogs »vollständig« insofern einzuschränken, als 1 Blatt, wie auch äußerlich kenntlich, nachträglich herausgerissen wurde[1]). Das Pergament, durchweg liniiert, ist sehr gut erhalten, bis auf die letzten Seiten des ganzen Codex, wo die letzte Lage von zweimal 8 Seiten[2]) ein minderwertiges Pergament aufweist, auf welchem darum die Schrift abgesprungen ist[3]). Sonst ist die Quadratschrift, in der der Codex geschrieben ist, geradezu eine herrliche zu nennen, so daß stellenweise die Illusion erweckt wird, als lese man eine rituelle Synagogenrolle. Von dieser Pracht hebt sich deutlich die fast durchgängig angewandte Punktation ab, eine spätere Zutat, wie die blassere Tinte zeigt, noch mehr aber der noch zu erbringende Beweis, daß Punktation und Konsonantentext sich nicht decken. Es haben überhaupt an diesem alten Codex mehrere Hände gearbeitet; zwar dürften viele Streichungen und Nachträge, die durch Versehen notwendig geworden sind, von dem ersten Autor herrühren, aber an beiden, an den Streichungen und den Nachträgen am Rande, sieht man oft, daß es spätere Manipulationen sind, und besonders kann man an den am Rande angebrachten Ver-

[1]) Es fehlt in Kerithot 3, 7 שהוא חייב bis 5, 2 ואם כפק המעות.

[2]) Jede Lage besteht aus 8 Blättern, und das Ende der Lage ist durch je einen Custos gekennzeichnet. Ein eingesetztes Blatt befindet sich auch in der Mitte von Nidda.

[3]) Der Weisz'sche Katalog sagt: »in טהרות die Schrift abgesprungen«, was ungenau ist, denn nur die letzten 8 Blätter sind minder schön, und auch das nur infolge des schlechteren Pergamentmaterials. Ich glaube übrigens in diesen letzten 8 Blättern die Schrift einer anderen Hand zu erkennen.

besserungen deutlich sehen, daß eine italienische und eine deutsche Hand beteiligt waren.

1. Punktation. Obzwar also der Punktation des Codex nicht viel Wert beizumessen ist, so verlohnt es sich dennoch diese Punktation in einigen Zügen zu charakterisieren. Die Buchstaben בגדכפת, erhalten wenn sie aspiriert gesprochen werden sollen, immer den רפה-Strich[1]). Nicht ohne Interesse ist es, daß der מפיק-Punkt stets unter den betreffenden Buchstaben gesetzt ist, nicht in dessen Mitte, z. B. בתהִ ihre Tochter, M. Sanh. 9, 1[2]) להִ Jebam. 5, 1[3]). Eine andere Eigentümlichkeit besteht darin, daß das פתח גנובה unter dem Halbkonsonanten steht, mithin mit demselben gesprochen werden soll, z. B. יודיַע, פותיַח Sanh. 7, 2, מדיַח ib. 7, 4, אלוַה ib. 7, 6, רוציַח ib. 9, 1; doch herrscht hierin keine strenge Konsequenz, denn mitunter steht der Vokal unter dem Guttural[4]). Die Partikel של bildet mit dem darauffolgenden Worte stets ein Wort, z. B. שֶׁלַּזְבָחִין Sebach. 5, 1 (über נ׳ am Ende, s. weiter unten). Diese Punktation läßt uns jedenfalls die Aussprache einiger neuhebräischer Vokabeln richtiger erennen. Unsere Wörterbücher (Levy, Jastrow) punktieren וָלָד, nun ist aber ולד Gen. 11, 30 eine Pausalform und hat das Wort וֶלֶד zu lauten, wie aus II Sam. 6, 23, obzwar

---

[1]) Vgl. Ben Zeeb, Talmud laschon ibri, Wien 1827, S. 34b: (בַּכַּפַּת) ונהגו מלפנים לעשות קו משכב על אות הרפה; גַּדַּ fehlt, wohl weil in unserer Aussprache kein Unterschied bemerkbar ist. In Ms. Kaufmann trägt auch ג den רפה-Strich.

[2]) Ich bemerke, daß ich die Unterabteilungen der Mischna nach ed. Wilhermsdorf citiere.

[3]) Die Buchstaben sind groß genug, um den Punkt in der Mitte aufnehmen zu können. Für dessen Schreibung am Fuße des betreffenden Buchstaben diene als Analogie, daß in Elia Levita's מסורת המסורת ed. princeps, wie mir Dr. N. Porges mitteilt, immer הִ gedruckt ist, z. B. S. 46 vierzehnmal.

[4]) Über diese Differenz zwischen Abr. Ibn Esra und R. David Kimchi (unser Punktator folgt diesem letzteren) s. Salman Hanau's Grammatik צוהר התיבה, Grodno 1805, S. 25.

dort ebenfalls Pausalform. in der Tat ersichtlich ist (K'ri und K'thib bleibt sich hierin gleich); demgemäß hat unser Punktator Recht, wenn er וָלָד schreibt (z. B. Jebam. 4, 1)[1]). Hinsichtlich des Wortes עובר verwirft Levy (III, 612) mit Recht die rezipierte Aussprache u b b a r, indem er sich auf targumisches עוֹבְרָא beruft; unser Codex hat עוּבָּר, z. B. Bechor. 1, 1. Bemerkenswert ist auch יְהָסִים Kiddusch. 4, 1 (Lowe יחסין) sowohl wegen des Cholem und des Kamez als auch wegen der Endung. Levy (III, 220) spricht des Weiteren über מְקָה oder מַקָּה; unser Codex hat מָקָה, z. B. Kethubb. 1, 6, wo auch st. constr. מַקַּה. Den bekannten Begriff לקוחות punktiert unser Codex לָקוֹחוֹת, z. B. Kethubb. 9 8; er punktiert רָאְיָה, z. B. Kethubb. 1, 7. 8. 9, und nicht רְאָיָה. Er punktiert רַשַּׁיי (stets so geschrieben, z. B. Kethubb. 3, 5, nicht רשאי), und diese Aussprache des Jod als einer besonderen Silbe zieht sich durch unseren ganzen Codex, findet sich also auch bei den Eigennamen מַתַּיי (Aboth 1, 6), שַׁמַּי ,זַכַּיי (auch wenn nur mit einem Jod geschrieben), aber auch in Wörtern wie חֲבֵרַיי meine Genossen, חִיטַּיי mein Weizen, z. B. Baba M. 5, 1, גּוֹיי z. B. Bechor. 3, 1. Er punktiert פַּחוֹת (z. B. Baba M. 1, 1; so finden wir das Wort auch in T. Nasir 6, 2, p. 291. Z. 13 punktiert; Levy IV, 24 פְּחוֹת), also adverbiales Abstractum[2]).

Dagegen müssen einige andere Eigentümlichkeiten

---

[1]) Doch auch וֶלֶד z. B. Jebam. 3, 13.

[2]) Ferner: שָׁוֶה פרוטה z. B. Meïla 5, 1 (Levy u. Jastrow punktieren שָׁוָה), vgl. bh. Esth. 3,8; 5. 13 (wahrscheinlich auch Koh. 2, 22 für הוה). — Häufig die Partikel אינו = אין הוא (nicht אינו). Immer טַלַּת (nicht Tallith), vgl. מטלת, das auch von Levy III, 88 zum Teil mit Segol (richtiger wäre Zere) geschrieben wird; von mir ist die Verwandschaft beider Wörter auf anderem Wege gefunden worden (M. Bloch-Festschrift, hebr. Teil, S. 96). Auch die vulgäre Aussprache st T a l l e t h. — Stets מַרְחַץ (nicht מֶרְחָץ Levy III, 249). Plural התרנגלי z. B. Baba K. 1, 1 (2) in Lowe ebenfalls התרנגלין.

als Schrullen bezeichnet werden. Er schreibt הַרובע Sanh. 1, 4; הַעזרות ib. 1, 5 mit Pathach; אֲבַל ib. 1, 5 statt אֲבָל; אָחין z. B. Jebam. 3, 1 statt אַחִין; הַמְּשֹׁחֵק Sanh. 3, 3 für הַמְּשַׂחֵק; הַטְמָאות Jebam. 1, 6[1]). שֶׁהַסְּכִין, ומְנין, מְנַיִן Eduj. 2, 3 und oft. Er punktiert אָהֵל Eduj. 3, 1 ff. Auch glaube ich wahrgenommen zu haben, daß Pausalformen gebildet werden[2]). Eigentümlich ist es auch, daß das f. part. Nifal von עשה mit Segol (statt Pathach) punktiert wird, z. B. נֶעֱשֵׂת Kethub. 6, 4 (L. נעשת).

Die oben ausgesprochene Behauptung, daß sich Punkte und Konsonanten nicht decken, oder mit anderen Worten, daß der Konsonantentext ursprünglich nicht für Vokale berechnet war, zeigen Wortformen, in denen auf einen langen Vokal, der als mater lectionis gesetzt wurde, ein Dagesch forte folgt, z. B. דִּיבֵּר, בִּיתוֹ, אֲפִילוּ, רִיבִּית. Manchmal hat der Punktator die Intentionen des Konsonantentextes geradezu mißverstanden; so steht Gittin 7, 3 in Agg. והלך, in K (= Kaufmann) והילך, wo aber Jod gestrichen ist, weil der Punktator eine Kal-Form herstellen wollte, während auch ed. L. (Lowe)[3]) והילך hat. Wir haben hier einen Fall, in dem der Punktator die ursprüngliche Textform

---

[1]) Wahrscheinlich wegen טהרית, das daneben steht. — Anderes Baba B. 3, 1 חזקת בַּתים (traditionelle Aussprache). Agg. ח׳ הבתים. Sota Ende תְּחַיַּת המתים; Baba M. 3, 3 מִכֵּם מִכֵּם מִכֶּם, auf dreierlei Art. Ebenso inkonsequent זְמָן u. זְמַן.

[2]) z. B. häufig אָמָרוּ, wenn auch nicht erforderlich; Jebam. 1, 2 מֵאֵנוּ, vgl. auch T. 241, Z. 2. 4 מאינו. Bechor. 3, 1 zweimal בִּיכֵּרָה; Baba K. 5, 4 zweim. יָלָדָה. Zu dieser Eigenheit vgl. die Punktation der Wörter ליעזר, שני etc. (w. unten): keri kethib! Nicht ohne Interesse ist auch die Punktierung der aram. Partien, z. B. Kethub. 4, 7, 8 (9, 10), Sota 9, 22, Aboth Ende. M. Gitt. 9, 3, Agg. מינאי, K. L. מיני. Jebam. 15, 3, Agg. לינו, K. L. ליך.

[3]) W. H. Lowe, The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests. Cambridge 1883. Einige Wörter sind in diesem Texte punktiert (wie man es auch in Toseftha ed. Zuckermandel findet), und darauf beziehen sich einige meiner Bemerkungen.

nach dem in seinen Zeiten oder in seinem Lande gangbaren Texte modeln wollte. Jebam. 10, 2 liest der Punktator יִפָּה כח im Piel, wahrscheinlich ist aber trotz des doppelten Jod eine Kal-Form gemeint, vgl. T. Kethubb. 2, 1, p. 261, Z. 27, und p. 262, Z. 2. 4. 5. 7 stets ייפה, Z. 8 auf einmal יפה, also ist die Kalform[1]) gemeint; vgl. M. Keth. 8, 4 in K. und L. ייפה, Agg. יפה. In dem Fremdworte ענבול Nasir 6, 2 hat der Punktator das Vav gestrichen, aber auch hier beweist L. die Richtigkeit der ursprünglichen Schreibart ענבול[2]). In Kidd. 3, 4 gibt sich der Punktator geradezu eine Blöße; die Agg. haben ינחלו, L. הנחלו, K. הונחלו Hofal, und der Punktator macht daraus zwei Wörter הוּנַח לוֹ! Derart dürfte auch sein Pea 3, 3 נרם המדל, nach Maimûni הַמְדֵל zu lesen (s. Friedmann

[1]) Vgl. M. Kethub. 11, 5, Agg. W. u. Neapel שביחת (Piel!), Jer., K. u. L. שבחת (Kal).

[2]) Gitt. 1, 5 K. עֵיתָנִי, nach עתני punktiert, wie in L. steht. קירבנית Menach. 8, 1, wo der Punktator das ' streicht. Andere Beispiele siehe weiter unten bei dem Namen des Traktates ערלה = עירלה. Die richtige Aussprache von Wörtern wie עתני, קרבן, ערלה kann nicht zweifelhaft sein, es ist also unrichtig für עתני Outhnai oder gar Outheni (Neubauer, Geogr. du Talm. p. 56). Awthanai (Lewy III, 631) Avthanai (Jastrow 1060) zu schreiben. All' den Genannten ist es entgangen, daß עתני ein biblischer Name ist (I. Chron. 26, 7; in Septuaginta Οθνι), der wol auch mit dem Namen עתניאל (Sept. Γοθονιήλ) zusammenhängt; vgl. schon Gesenius, Handwörterbuch, 13. Aufl., s. v. עתני. Sowol durch I. Chron. 4, 13; 27, 15, als durch Jos. 15, 17, Richter 1, 13; 3, 9. 11 werden wir in eine südjudäische Landschaft verwiesen; aber das כפר עתני der talmudischen Quellen liegt nach T. Gittin 7, 9 p. 331, Z. 29 u. 31 u. j. Baba M. 7 Ende f. 11c in Galiläa, u. z., wie ib. ersichtlich, auf der Heerstrasse, die von Galiläa nach Judäa führt. Damit stimmt, daß das Dorf neben Sepphoris genannt wird (T. Bechoroth 7, 2, p. 541, Z. 38; in j. Challa 4 f. 59d, Z. 58 כפר בוחני corrumpiert). Vgl. M. Gitt. 7, 8 (K. u. L. auch hier עתני, Agg. עיתנאי, wo die Endung auf -aj sicherlich nach Analogie der verwandten Wörter gebildet ist), T. Gitt. 1, 4, p. 323, Z. 29 (vorher Orte in Galiläa). Die Zusammenstellung mit כפר ביש (Levy a. a. O., vgl. Kohut VI, 179 s. v. עיים) ist haggadische Manier und verdient keine Beachtung.

in Beth-Talmud II, 151), ms. K. המנדל, נ gestrichen, gemeint ist aber המודל!

2. Äussere Einteilung. Erst nach Entfernung des fremden Bestandteiles, der Punktation, können wir in der Prüfung des Codex fortfahren. Auf der ersten Seite lautet der Titel des Bandes: משניות ישתא סדרי, wobei es fraglich bleibt, ob er von der Hand des ersten Kopisten herrührt. Der Titel hat einst auf der zweiten Seite gestanden, wo der Text bereits beginnt; heute fehlt der Titel durch den Schnitt des Buchbinders, und sind nur noch die Worte סדר זרעים lesbar. So ist auch die Aufschrift von כלים abgeschnitten worden. Für Berachoth fehlt der Titel[1]). Vor jedem Abschnitt steht die Numerierung und die Zahl der im Abschnitte enthaltenen Halachas, z. B. vor Berachoth II: פר' ב' הלכ' י"א[2]). Schon in diesem Falle bemerken wir, daß die Zahl der Halachas falsch angegeben ist, denn im Texte selbst werden in diesem Abschnitt nur neun Halachas gezählt. Die Mischnajoth in den Jeruschalmi-Agg. haben ebenfalls neun Halachas (s. ed. Krotoschin), und somit sehen wir hierin die erste Spur der Verwandtschaft unseres Codex mit dem Jeruschalmi. Gleichwol zeigt die Schrift und deren Anbringung im Texte ohne jeden Zweifel, daß diese Art der Aufschriften von dem ersten Kopisten herrühren, der sich also hier und in überaus zahlreichen Fällen einer argen Flüchtigkeit schuldig gemacht hat. Oft hat er sich außerdem in der Numerierung der Perakim gröblich geirrt, und erst spätere Hände haben da nachgeholfen. Merkwürdigerweise begegnet uns dieselbe Erscheinung auch in der ed. Lowe, auf deren Texte bekanntlich die Mischna des Jeruschalmi beruht; vor Berachoth II sind acht Halachas angegeben, aber im Texte werden neun gezählt; vor III werden neun Halachas angegeben, aber im Texte finden wir deren

[1]) Die Namen der Traktate pflegen mit Krönchen (תגין) geschmückt zu sein.

[2]) So ist auch die Einrichtung von L.

nur sechs usw. usw. Da die Einteilung in Halachas in den verschiedenen Ausgaben und Rezensionen beträchtlich variiert und das Ganze eigentlich ohne Belang ist, darf füglich dieser Punkt unerörtert bleiben.

Am Schlusse jeder Ordnung (סדר), durchaus in derselben Schrift, befindet sich eine Art Masora zur Mischna, und zwar wesentlich in aramäischer Sprache[1]). Das Schema ist folgendes (übrigens derart auch in ed. Neapel): Zahl der Traktate des betreffenden Seder, Aufzählung der Traktate samt Zahl der in ihnen enthaltenen Perakim, Summierung der Perakim des ganzen Seder. Da es mir hier nicht darauf ankommt, die Mischna selbst als literarisches Werk zu beschreiben, so unterlasse ich die leicht zu beschaffenden Vergleiche mit anderen Rezensionen und Ausgaben und notiere nur die Angaben unseres Codex, auf Verwandtes nur im Kreise des Jeruschalmi-Typus hinweisend.

1. Zeraim: Berachoth, Perakim 9, Pea 8, Demai[2]) 7, Kilajim 9, Schebiith 10, Terumoth[3]) 11, Maaser Scheni 5, Maaseroth[4]) 5, Challa 4, Orla[5]) 3, Bikkurim[6]) 5. Zahl aller Perakim 75.

[1]) So lauten ja auch in den Talmud-Agg., in der Tosifta und in der ed. Lowe die meisten Benennungen aramäisch, z. B. ברקא ,מסבתא u. das bekannte הדרן עלך. Die Zahlen in Ms. K. lauten in der ersten Gruppe hebräisch, nur bei Orla heißt es בּרקין תליתא.

[2]) דמי geschrieben, welches Wort im Texte דמיּ punktiert wird.

[3]) In K. u. L. in der Überschrift תרומה.

[4]) Im Texte und in J. (= Jeruschalmi) ist die Reihenfolge Maaseroth und dann Maaser Scheni; T. (= Tosifta) Maaser r. u. Maaser sch., L. Maaser sch. u. M. r. Auch im Texte unseres Codex wurde mit Maas. sch. vor Maas. r. begonnen, jedoch besann sich der Kopist eines besseren, strich die bereits geschriebene Zeile von Maas. sch. aus und schrieb Maas. r.

[5]) In K. עירלה geschrieben, wie denn der Codex Kamez-chatuf oft mit ו ausdrückt, z. B. Jebam. 2, 5 הגיברית (s. jedoch 6 והגברית), vgl. T. 4, 1, p. 244, Z. 7 גוברין, ib. Z. 14, 15, ib. 245, Z. 2. Ferner קוּרבן Jebam. 4, 1 (2) etc.

[6]) Ed. L. zählt in Bikkurim 3 Perakim, weil nämlich der Perek

2. Moëd (aus L. fehlt die Vergleichung, weil hier entweder das Ms. oder der Abdruck die Traktate nicht namentlich aufzählt). Sabbath, Perakim 24, Erubin[1]) 10, Pesach[2]) 10, Kippurim[3]) 8, Schekalim[4]) 8, Sukka 5, Beza[5]) 5, Rosch [ha] Schana[6]) 4, Taanijoth[7]) 4, Megilla[8]) 4, Chagiga 3, Maschkim[9]) 3. Zahl aller Perakim 88[10]).

3. Naschim (in L. finden sich keine Zahlenangaben): Jebamoth[11]), Perakim 16, Keth. 14, Nedarim 11, Gittin 9, Nazir[12]) 9,

---

אנדרוגינוס in L. fehlt. Demnach wird in L. die Gesamtzahl der Perakim auf 74 angegeben. Ed. Neapel hat den Perek אנדרוגינוס u. zählt demnach 75 Perakim wie K.

[1]) In der Aufschrift lautet es עירובים, vgl. משקים, גיטים etc. — Zur Reihenfolge s. Frankel, Darke ha-Mischna S. 258; Strack, Einleitung in den Thalmud, 2. Aufl., S. 18.

[2]) פסחים, so auch in der Auf- u. Unterschrift des Traktates und so auch bei Lowe.

[3]) In der Auf- u. Unterschrift steht כיפורים, so auch L. In T. יום הכיפורים. Von dem Namen ר' ב, bereits bei Scherira erwähnt, haben die Babli-Agg. keine Spur. Siehe Frankel, S. 258; Strack, S. 21.

[4]) Die Zahlenangabe hier wie bei Kippurim lautet aram. תמנא, bei Chag. und Maschkim תלתא.

[5]) In T. bekanntlich יום טוב.

[6]) In der Auf- u. Unterschrift korrekter ראש השנה.

[7]) תעניות auch L. u. J., während in T. u. B. (= Babli) תענית. — Ich will hier anmerken, daß R. Nathan (Aruch V, 182a s. v. מסא I) und V, 243b s. v. מרדה den dritten Perek von Taan. חסידים ס' nennt.

[8]) בני העיר ist der III., הקורא der IV. Perek (Agg. umgekehrt).

[9]) L. משקין. Dies nach dem ersten Perek. Der Name Moëd katon entspricht besser dem Wesen des Traktates.

[10]) Diese Zahlenangabe ist auch in L. vorhanden.

[11]) In L. trägt dieser Traktat sowohl in der Auf- als Unterschrift den ganz passenden Namen נשים, so daß hier der Name des ersten Traktates des Seders auf den ganzen Seder übergegangen wäre, nach Analogie der 4. Ordnung, wo נזיקין zugleich der Name des ersten Traktates ist. Ich finde das nirgends erwähnt.

[12]) Nach Nasir 9, 3 ist eine הלכה versetzt, was der Kopist mit denselben schönen Buchstaben des Textes wie folgt anmerkt הלכה המוצא יבתריה כל מפק ובתריה. — Den Namen נזירות kennt Strack, S. 27, aus dem Scherira-Brief; aber er befindet sich auch in einigen Tosefta-

Sota[1]) 9, Kidduschim 4. Zahl aller Perakim 72[2]). — Unsere Handschrift bietet hier etwas Singuläres; nach der deutlichen Angabe, daß Kidduschin zu Ende sei (סלי' מסכתא קידוש' פר' ד'), folgt eine separate Aufschrift ערות פר' א' worauf durchaus in derselben Schrift 22 Mischnas folgen, die sich uns als der erste Perek (המקדש) des Traktates Derech Erez Rabba, bei uns gewöhnlich in den Sanhedrinband des babylonischen Talmud aufgenommen, entpuppen. Der Text füllt in unserer Handschrift fast fünf Spalten aus, wovon jedoch die letzten zwei Spalten ohne Punktation geblieben sind, vielleicht weil der Punktator wahrgenommen hatte, daß er keine eigentliche Mischna vor sich habe[3]). Dieser handschriftliche Text bietet einige bemerkenswerte Varianten dar[4]), doch erfährt der Text gegen Ende einige

---

Handschriften, wie Zuckermandel anmerkt (in der Tabelle vor Naschim) und in ed. Neapel.

[1]) In der Aufschrift und auch sonst שיטה geschrieben.

[2]) In ed. Neapel werden 71 Perakim gezählt; die Abweichung ist bei Kethubbot, das in N. nur 13 Perakim hat.

[3]) Über den Mischnacharakter des Derech Erez habe ich in RÉJ. XXXVI, 27 f. einiges beigebracht. Ich verweise noch auf S. A. Wertheimer in Bote Midraschoth III, 10 und auf das Stück משנת שערי תשובה ib. VI, ferner darauf, daß Wertheimer ib. aus מס' כלה des R. Jona II, § 17 anführt: משנת דרך ארץ.

[4]) Z. B. statt ר' חנינא בן אחי ר' יהושע der Agg. ר' חנינא בן דיסה (der ganze darauffolgende Satz כל שהוא בלא יבא bis בלא יבא. in unseren Agg. dem R. Chanina in den Mund gegeben, bildet in Ms. Kaufm. eine anonyme Mischna für sich). In der Geschichte des von einem Dorfhunde (Bar. b. Jebam. 59b) oder von einem Affen (Derech E. R. 1, Agg. u. Ms. K. קוף) vergewaltigten Mädchens (aus היתלי b, vgl. היחלות T. Nidda 1, 9, p. 642, היתלי D. E. R., עייתה לי ms. K.) heißt es in Babli: ובא מעשה לפני חכמים ילא פסליה, in den Agg. des DER. והכשירה רבי לכהונה מן הכהונה (die חכמים figurieren auch in T. Nidda), in ms. K. jedoch ובא מעשה לפני ר' עקיבה. — Agg. בר קפרא, ms. בן קפרודא. — Agg. neben הגיורת והשבויה etc. sinnlos אלמנת עיסה (lies אלמנה מעיסה?) ms. K. richtig יהמעושה. — Agg. הבא על השפחה, ms. על הגיוה. — Agg. אבא חנרא, ms. אבא נרא.

Erweiterungen, die nur Spielereien genannt werden können[1]) und an spätere Erscheinungen erinnern.

4. Nesikim (נזיקים) beginnt ausnahmsweise mit einem kurzen Reim[2]):

בשם א' מביט עמקים
נתחיל סדר נזיקים

Nesik[im], Perakim[3]) 30, Sanhendin[4]) 14 (Chelek steht an zehnter, הנחנקין an elfter Stelle, also in Weise des Jeruschalmi, und natürlich wird Makkoth[5]) hinzugerechnet), Schebuoth 8, Edujjoth[6]) 8, Aboda Sara 5, Aboth[7]) 5, Horajoth 3. Zahl aller Perakim[8]) 73.

---

[1]) Absatz 20: אליהו אוהבו והקב"ה נושקו, dann gleich darauf: ויש או[מרים] אליהו נושקו והקב"ה אוהבו, und so noch einmal.

[2]) Ähnliche Reime kennt man aus den Handschriften genug. Die Mischna ed. Lowe weist Ähnliches auf, z. B. Ende Moëd: חסילה סדרא, בעזרת איום ונורא. Vor Nesikin: אתחיל מסכת נזיקין (nicht mehr).

[3]) Bekanntlich bildeten die drei Babas von alters her einen einzigen Traktat, der נזיקין hieß (Strack, S. 7). In L. ist jedoch die Dreiteilung bereits durchgeführt, und die mittlere Pforte heißt hier באבא תינינא (S. 111a, nicht in den Blattaufschriften, wo man Baba Mezia liest); aber als Unterschrift liest man auch in L. חסלת נזיקים פרקים ל'.

[4]) Im Texte durchaus סֶנהדרין punktiert, entsprechend der vulgären Aussprache.

[5]) In L. bildet Makkoth einen separaten Traktat, aber חלק ist auch hier an zehnter Stelle. Am Ende von Makkoth hat L. den Vermerk פרקים י"ט, soll heißen י"ד, so daß auch hier die Einheit durchschimmert. Doch denke ich mir andererseits, daß in L. ursprünglich gestanden hat פר' [י"ד הל'] י"ט wie in ms. K., während 19 die Halacha-Zahl ist.

[6]) Auf- und Unterschrift עדיות, in der Summierung in עריות verschrieben.

[7]) Der sogenannte sechste Perek (שנו חכמים oder קנין תורה) fehlt natürlich in K. und L.; Schluß des fünften Abschnittes in beiden (der יהי רצון des Juda b. Tema, der in Machsor Vitry p. 549 fehlt, ist in beiben vorhanden) sind die Aussprüche des Ben Bagbag und Ben Hehe (in K. הֵהֵא geschrieben), vgl. dazu Bacher, Ag. d. Tann. 2. Aufl., S. 8, Anm. 2).

[8]) Diese Zahl auch in L. vorhanden (S. 149b).

5. Kodaschim: Sebachim, Perakim 14, Menachoth[1]) 13, Schechitath Chullin[2]) 12, Bechoroth 9, Arachim[3]) 9, Temura[4]) [7], Meïla [7], Keritoth[5]) 6 (im Texte selbst, ebenso wie in L. steht K. vor Meïla), Middoth 5, Tamid 6 (nicht 7), Kinnim 3. (Die Gesamtzahl der Perakim ist hier nicht angegeben, wohl darum, weil der Kopist gerade am Ende der Seite angelangt war und den folgenden Seder oben an der Spitze der neuen Seite beginnen wollte. Wir addieren 85, oder, wenn im Sinne des Kopisten Temura und Meïla je 6 Perakim zählen sollen, 83).

Ein sonderbares Vorgehen des Kopisten mag hier angemerkt werden. In der Liste zu Seder Kodaschim hat er viermal Gelegenheit die Zahl 6 zu erwähnen; er erwähnt sie zu Temura und Meïla in der Form אשתה, zu Kerithoth als שיתא und zu Tamid als אשתא. Daß er die Form mit א prostheticum (s. Levy, Chald. Wb. I, 74) vorwiegen läßt, verrät meiner Ansicht nach den Italiener, denn vornehmlich den Italienern beliebte es, dem S-Laut einen Vokal vorzuschlagen[6]). Im Texte der Mischna selbst verrät sich diese Neigung durch Formen, wie אשטרות Gitt. 1, 5; Baba M. 4, 9; Schebuoth 6, 5 והאשטרות (Lowe השטרות), אכרוב Schebiith 9, 1 K. und L. (Agg. כרוב).

---

[1]) Aufschrift מינחות, aber im Text מְנָחוֹת.

[2]) שחיטת חולין (im Gegensatz zu שחיטת קדשים = Sebachim) in K. auch in der Auf- nnd Unterschrift, in L. nur in der Aufschrift, als Unterschrift nur חולין. Derselbe alte Name auch in Ms. Wien der Tosefta.

[3]) ערכים auch in L.

[4]) Im Ms. steht אשתה (s. darüber weiter im Texte), wie auch zu folgendem Meïla. Das ist ein Irrtum, denn in der Unterschrift hat Temura richtig 7 und auch Meïla 7 Perakim (in L. hat M. 6 Perakim).

[5]) Im Texte der Mischna Kerithoth 1, 1 ist übrigens קְרִיתוֹת punktiert (Karethoth), doch beweist die Punktation für die Intention des ersten Kopisten nichts, wie bereits gezeigt wurde.

[6]) Vgl. Lehnwörter I, 137.

6. Teharoth: Kelim (im Texte ist die Aufschrift abgeschnitten), Perakim 30, Ahiloth[1]) 18, Negaim 14, Para 12, Teharoth 10, Mikwoth (so in der Auf- und Unterschrift und in der Summierung, wie auch in ed. Lowe) 10, Nidda 10, Machschirin 6, Zabim 5, Tebul Jom 4, Jadajim 4, Ukzin[2]) 3. Zahl aller Perakim 126.

»Summa aller Perakim unserer Mischna 523«. Es ist dies die fixe Zahl, die uns auch von Maimonides überliefert wird[3]). In Wirklichkeit ergeben aber die Detailsummen unseres Codex bloß 517, resp. 519 Perakim; offenbar müssen also zu jener Summe noch die 3 Perakim von Makkoth und der eine Perek von Aboth (der sechste im Traktate) hinzukommen, und so zeigt es sich wieder, was wir gleich anfangs beobachtet haben, daß diese Art der Zählung nicht dem Texte unseres Codex entstammt, sondern ihm als etwas feststehendes von außen zugeführt wurde.

---

[1]) Diese Form ist bezeugt durch die Tosifta und durch j. Moëd K. II, 81b, ed. L. hat אהלות.

[2]) ms. עקצים, L. עקצין (ohne ו mater lect.).

[3]) Siehe Frankel, S. 264. Nach Weiss דור דור ודורשיו II, 282 soll der sechste Perek von Aboth in diese Zahl eingerechnet sein. Vgl. J. Z. Lauterbach in Artikel »Mishnah« in J. Enc. VIII, 616b.

(Fortsetzung folgt).

Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel.

Von M. Barol.

I.

Menachem ben Simons Leben und literarische Tätigkeit.

Der Lebens- und Bildungsgang Menachem ben Simons[1]) ist gleich dem vieler jüdischer Gelehrten und Schriftsteller des Mittelalters in tiefes Dunkel gehüllt. Weder von seinem Geburts- noch von seinem Todesjahre gibt uns ein historisches Dokument Kunde; nicht einmal sein Name wird von jüdischen Chronisten erwähnt. Ja, selbst sein Kommentar zu den Büchern Jeremia und Ezechiel wird,

[1]) Vgl. über ihn: Carmoly, Rev. or. I (1841) p. 123; Dukes, Literaturbl. d. Or. 1847, Nr. 33, 1848 Nr. 14 u. 1850 Nr. 14; ders. Hamebasser II (1862) p. 48; Steinschneider, Jüd. Lit. in »Ersch u Grubers Encyclopädie« (II. Sekt. T. 27. 419 b u. Anm. 20); Neubauer, Notice sur le commentaire de Menachem b. Simon in »L' Univers Israélite« 1856/57, p. 299 ff.; M. Friedländer, Ibn Ezra Literature. Essays on the writings of Abraham Ibn Esra, London 1877, p. 204, Anm. 1; A. Geiger, Ozar Nechmad I (1856) 110, 119; II (1857) 19; (Ab. Geigers Nachgelassene Schriften V, 13, 22, 25); Antoine Levy, Die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jhrh., Lpz. 1873, p. 23 ff.; H. Gross, Abraham b. David aus Posquières in dieser »Monatsschrift für Geschichte und Wissensch. des Judentums« (MGWJ.) XXII (1873) p. 398; ders., Gallia Judaica, Paris 1897, p. 450; Berliner, Migdal Chananel, Lpz. 1876, XXVI; Renan (u. Neubauer), Rabbins Français in »Histoire Littéraire de la France«, Tom. XXVII, Paris 1877, p. 551; Bacher in »Winter u. Wünsche, Jüd. Lit.« II, Trier 1893, p. 307; Blüth, Josef Kimchi u. seine Grammatik in »Magazin für die Wissenschaft des Judentums« (MWJ.) XVIII (1891) p. 5; Schwarz M., Kimchi Mózes (ungarisch) Budapest 1893, p. 8, 30 ff.; B. Meyer, Sefer Sechel Tob, Grammatik der hebr. Sprache, Krakau 1894, p. 11, (deutsch. Teil) 19, 21 (hebr. Teil); Poznanski, Ibn Chiquitilla, Lpz. 1895, p. 150, 188, A. 1, 191.

mit Ausnahme seines Neffen, des anonymen Verfassers der grammatischen Schrift Sechel Tob[1]), weder von zeitgenössischen noch von späteren Bibelexegeten und Sprachforschern zitiert[2]). Das Wenige, was wir von Menachem wissen, verdanken wir seinen eigenen gelegentlichen Angaben in seinem Kommentar. Aus diesen erfahren wir, daß sein Vater Simon hieß[3]), daß er ein Schüler des aus Spanien

---

[1]) ed. B. Meyer, Krakau 1894. In dieser Grammatik wird Men. ben Simon zweimal (p. 19 u. 21 des hebr. Teils) mit der Zitierungsformel כן כתב אדוני דודי ר' מנחם בר שמעון (od. בן אדוני ר' שמעון) angeführt; aber auch mehrere anonym gebrachte oder stillschweigend gegebene grammatische Erklärungen lassen sich zum Teil wörtlich bei Men. nachweisen. So z. B. sind ibid. p. 16 zu יושבת und מקננת (Jer. 22, 23); p. 26 zu עשיתיני (Ez. 29. 3); p. 33 zu משתהויתם (ib. 8, 16); p. 34 zu תצינה (Jer. 4,7); נצתו (ib. 2, 15) gleich Men.'s Erklärungen zu den betreffenden Stellen.

[2]) S. Dukes, Lbl. d. Or. 1847, Nr. 33, col. 514. Auffallend ist, daß sein jüngerer Zeitgenosse R. David Kimchi (RDK.) ihn nirgends in seinem viel später verfaßten Kommentar zu den Büchern Jerem. und Ezech. ausdrücklich nennt, wiewohl an zahlreichen Stellen in demselben eine fast wörtliche Übereinstimmung mit denen in Men.'s Kommentar sich konstatieren läßt. So Jer. 2, 20.21. 31; 4,9; 5,15. 31; Ez. 4, 10. 14; 16, 3. — Dasselbe ist der Fall bei dem im Anfang des 13. Jahrhunderts blühenden, aus Spanien in Babylonien eingewanderten Exegeten Moses b. Schescheth. Sein von S. R. Driver 1871 edierter Kommentar zu Jerem. und Ezech. weist viele Berührungspunkte mit dem Menachems auf. Am deutlichsten zeigt sich dies z. B. bei der eigenartigen Interpretation von נשחיתה עין בלחמו (Jer. 11, 19), die Moses neben einer andern anonym anführt, wie auch bei den verschiedenen ebenfalls anonym gebrachten Erklärungen zu מבכות את התם (Ez. 8, 14). die sich alle bei Men. finden; ja in einer derselben kommt sogar der gleiche Fehler im Zitat aus Dan. 3, 19 bei beiden vor (S. Mos. b. Scheschet z. St. Anm. 1); vgl. auch meine Anmerkungen zu Beilage II).

[3]) Die interessante Einleitung zu seinem Ezechiel-Komm., worin Men. zunächst über die Lebensschicksale des Propheten, über Zeit, Ort und Gegenstand seiner Prophetie, wie über die Redaktion des Buches Ez. selbst spricht und zuletzt sein eigenes Verfahren bei der Interpretation desselben angiebt, beginnt er mit folgenden Worten: נאום מנחם בר' שמעון נ"ע מפשקיירש המחבר וה הספר.

nach Südfrankreich eingewanderten Grammatikers und Exegeten Joseph Kimchi war[1]) und in Posquières am Ende des zwölften Jahrhunderts blühte[2]).

Men. war demnach ein Zeitgenosse von Maimûnis heftigem Gegner, dem gefeierten Talmudisten Abraham ben David (1125—98), mit dem er auch gleichzeitig in Posquières lebte[3]), wo sich damals eine große Anzahl bedeutender Gelehrter aufhielt[4])

Benjamin aus Tudela, der auf seinen Reisen im Jahre 1165 diesen Ort besuchte, führt einige von ihnen namentlich auf[5]), ohne jedoch Menachems Erwähnung zu tun, was vielleicht dem Umstande zuzuschreiben ist, daß Men. zu jener Zeit noch in Narbonne weilte, das von Alters her ein Sitz talmudischer Gelehrsamkeit war und seit dem vorübergehenden Aufenthalte Abraham Ibn Esras (AIE) und der dauernden Niederlassung Joseph Kimchis auch eine Pflanz- und Pflegestätte hebräischer Sprachforschung und rationeller Schriftauslegung geworden war, und daher auf wissensdurstige, lernbegierige Jünger eine ungemein große Anziehungskraft ausübte[6]). Hier wird Men. gleich

[1]) Er bezeichnet ihn in seinen Zitaten im Jer.-Kom. 1,18, 23,36 und im Ez.-Kom. 21,18; 23,17.43; 27,11 als אדוני רבי ר' יוסף קמחי.

[2]) In dem gereimten Nachworte zu seinem Jeremia-Kom. gibt er nämlich als Datum der Vollendung desselben das Jahr [4]951 nach der Schöpfung (1191) an:

בי"ך לעד יוצרי
למדני ספר ולשון עברי
והנחני בדרך ישרה
לחבר זה הספר שנת ת'ת'קנ"א ליצירה.

[3]) S. H. Gross, Abr. b. David aus Posquières in MGWJ. XXII (1873), p. 453.

[4]) Vgl. über den Namen dieser Stadt und über die Schreibung derselben bei den jüd. Schriftstellern, wie auch über die Gelehrten, die in ihr gelebt und gelehrt haben, H. Gross, Gallia Judaica, p 446—50.

[5]) S. The itinerary of Benjamin of Tudela, ed. Asher, vol. 1. hebr. T. p. 4.

[6]) Über Narbonne, s. Gross a. a. O. 401 ff.

Abr. b. David seine Jünglings- und Studienjahre verbracht haben.

Während jedoch Abraham sich ausschließlich dem Talmudstudium widmete und anderen Wissensgebieten fast fremd gegenüberstand[1]), wandte sich Menachem vornehmlich sprachwissenschaftlichen und exegetischen Studien zu, in welche er durch seinen Lehrer und Meister Jos. Kimchi eingeweiht worden war, und von dem er wohl auch die erste Anregung zu seiner späteren literarischen Tätigkeit empfangen haben wird, aus der dann sein Komm. zu den Büchern Jeremia und Ezechiel hervorgegangen ist.

Der Beginn seiner exegetischen Tätigkeit ist unbekannt; nur so viel wissen wir aus seiner eigenen Aussage, daß er den Kommentar zu Jeremia 1191 vollendet hat[2]). Vor diesem aber hatte er bereits das Buch Ezechiel kommentiert, was aus dem Umstande zu ersehen ist, daß Men. in jenem sich wiederholt auf den Ezechiel-Kommentar als auf ein bereits fertiges, dem Leser vollständig vorliegendes Werk beruft[3]). Der völlige Mangel an rationellen, auf philologischer Grundlage beruhenden und in hebräischer Sprache geschriebenen Kommentaren gerade zu diesen beiden prophetischen Büchern, wie auch die von Men. erkannte Notwendigkeit, diese empfundene Lücke in der exegetischen Literatur seiner Zeit auszufüllen, wird wohl die Veranlassung zur Abfassung seines Kommentars gewesen sein. Denn

---

[1]) Graetz, Geschichte d. Juden VI, p. 243.

[2]) cf. oben S. 69, Anm. 2.

[3]) Zu Jer. 22, 19: וזה פירשתי בספר יחזקאל (19,9) בשם ר׳ אברהם בן עזרא ז״ל ותבקש הענין שמה כי הם דברים ארוכים ואינני רוצה להאריך הנה.; ibid. 15,11 s. v. שריתיך: רק אני מוצא לה דומה בהזרותיכם בארצות (Ez. 6,8) אשר משפט התיו לבוא בשוא והוא מלה זרה ובספר יחזקאל פירשתיה כי שם היא; ibid. 49, 31 s. v. שָׁלֵו: וויו שלו תחת ה״א כי אותיות יהוי׳א׳ מתחלפים והעד שלו כל בוגדי בגד (ibid. 12,1) ומשפטו להיות שלה (P. שליו) על משקל דוה כי אין וי״ו נמצא שרש בכתוב כי אם על דרך נכריה כאשר הזכרתי ביחזקאל (23,42) בפסוק וקול המון שלו בה.

mit Ausnahme des Jeremia- und Ezechiel-Kommentars des R. Salomon ben Isak (Raschi)[1]) und eines Fragments aus dem Ezechiel-Kommentar des R. Chananel ben Chuschiel, auf die er ausdrücklich hinweist[2]), lag ihm höchstwahrscheinlich bei Abfassung seines Werkes kein anderer fortlaufender Kommentar zu den betreffenden beiden Büchern vor. Die von ihm zitierten Erklärungen anderer Exegeten, die in hebräischer Sprache geschrieben, wie Abr. Ibn Esra und die Kimchiden, sind, wie weiter unten (Abschn. II, D.) nachgewiesen wird, teils ihren grammatischen Schriften teils ihren Kommentaren zu den anderen Büchern der heiligen Schrift entnommen. Zwar hatte AIE. laut seinem Jesaja-Kommentar zu 1,4; 6,1 u. 2 die Absicht auch das Buch Ezechiel zu kommentieren[3]) und aus Exod.-Kommentar zu 28,41 (kurze Rezension) scheint hervorzugehen, daß er diese auch ausgeführt habe[4]); wohl weist er in seinem Leviticus-Kommentar zu 20,20 auf eine Erklärung hin, die er zu Jer. 22,39 gegeben[5]); allein diese Hinweise beweisen nicht, daß ein vollständiger, fortlaufender Kommentar zu den betreffenden Büchern wirklich existiert hat, sie können vielleicht sich nur auf vorbereitende Notizen zu einem derartigen beziehen[6]). Und selbst

[1]) Andere Exegeten aus der nordfranzösischen Schule und deren Erzeugnisse wird er gleich seinem Lehrer J. K. (Vgl. Blüth, MGWJ. XVIII, 1891, p. 15 f., Anm, 3) nicht gekannt haben, da er ihrer nirgends gedenkt,

[2]) S. weiter unten Abschn. II D. Anm.

[3]) רם ונשא, תאר הכסא . . . כאשר אפרש בספר יחזקאל . . . וטעם אלה הכנפים אפרש במראות יחזקאל.

[4]) ויד יחזקאל פרשתיו במקומו; es ist Ez. 43,26 gemeint.

[5]) וכבר פרשתי כתבו את האיש הזה ערירי כי הוא כמו הולך ערירי. Vorstehende Verweisungen verdanke ich der freundlichen Mitteilung des Herrn Docenten Dr. M. Brann in Breslau.

[6]) Geiger, Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theologie I, p. 311 f. Anm.; II, p. 356; IV, p. 446. Vgl. auch L. Levy, Reconstruction des Commentars Ibn Esras zu den ersten Propheten, Berlin 1903, p. V u. IX. Dem Verf. scheint Geigers Abhandlung in Bd. I u. II der oben genannten Zeitschrift entgangen zu sein.

wenn wir annehmen, daß AIE. wirklich einen solchen verfaßt habe, so existierte er entweder schon zu Menachems Zeit nicht mehr, oder unser Autor kannte ihn nicht, wenn er noch vorhanden war, da er ihn sonst ohne Zweifel auch benutzt und zitiert haben würde. Und eben dieser Umstand wird wohl auch Men. veranlaßt haben, gerade die Bücher Jeremia und Ezechiel zu kommentieren, um gleichsam den unvollständigen Kommentar Abr. Ibn Esras zu den letzten Propheten durch einen nach Anlage und Methode diesem homogenen Kommentar zu kompletieren und dadurch auch seine Landsleute, denen die arabisch geschriebenen Kommentare wegen der Unkenntnis dieser Sprache nicht zugänglich waren, in das Verständnis dieser beiden Prophetenbücher einzuführen.

Von dem Kommentar Menachems sind zwei Handschriften vorhanden: die eine, die meinem Texte zu Grunde liegt und die ich »P« nenne, befindet sich auf der Nationalbibliothek zu Paris und ist in den Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains (Paris 1866) unter Nr. 192 verzeichnet; die andere, mit welcher zunächst die Kopie vom Jer.-Kommentar kollationiert wurde[1]) und die ich mit »L« bezeichne, ist im Besitze des British Museum in London und von G. Margoliouth in seinem Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, Part I, 1899 unter Nr. 237, Add. 24,896, S. 175 f. beschrieben. Der Kommentar zu Jeremia (P. fol. 1—53 b; L. fol. 80 b—129 a) ist vollständig erhalten; hingegen bricht der Kommentar zu Ezechiel (P. fol. 53 b unten bis 114 b; L. 129 b bis 184 b) mitten in der Erklärung des Wortes ביזע 44,18 ab und schließt mit dem Worte רק (L. כי אם). Der Kopist von P. bemerkt: לא נמצא מזה הפי' יותר

[1]) Die Kollation hat mit dankenswerter Präzision Herr Dr. N. Schorstein besorgt.

(L. לא נמצא יותר)[1]). Zu seiner Vervollständigung[2]) ist ihm (wahrscheinlich von einem der Abschreiber oder Besitzer der gemeinsamen Vorlage von P. und L.) der Raschikommentar zu 40,1 bis Schluß angefügt worden (P. 114b bis 126; L. 184 b bis 193 a unten). Daß der Ergänzungskommentar nicht da einsetzt, wo der Ezechiel-Kommentar Men. b. Simons abbricht, also 44,18, sondern auf Kap. 40 zurückgeht[3]), läßt sich vielleicht aus dem Umstande erklären, daß Men. eben diese Kapp., welche von der Beschreibung des neuzuerbauenden Tempels handeln, nicht eingehend interpretiert, indem er nur Wort- und keine Sacherklärungen gibt; er selbst weist am Schlusse von Kap. 43 mit den Worten הנחתי הכנינה לכתוב darauf hin. Aus demselben Grunde vielleicht ist in P. noch zu dem Ergänzungskommentar Raschis die Erklärung des R. Chananel aus Kairuan zum Tempelbau (Kap. 40 und ff.) unter

---

[1]) Vor und nach dieser Bemerkung befindet sich in P. die Abbreviatur א״ה״ב״י, deren Auflösung mir bis jetzt nicht gelungen ist; vielleicht enthält sie den Namen des Kopisten. Der Abschreiber von L. ist bekannt; er nennt sich in der am Schlusse des Cod. p. 419 befindlichen Verkaufsurkunde: . . . יהודה ברי בנימין המנקד (Abgedruckt in M. Friedländers »Ibn Ezra Literature«, p. 204 f.)

[2]) Als solche bezeichnet es ausdrücklich der Kopist von L. in der wahrscheinlich von ihm herrührenden Überschrift: תשלום פי׳ יחזקאל מיכוד רבי שלמה זצוק״ל. P. hat diese Angabe nicht und weicht dementsprechend auch in dem Kolophon am Schlusse des Ergänzungskomm. von L. ab; während es hier heißt נשלם פי׳ ספר יחזקאל מלך פי׳ לרי׳ מנחם בר׳ שמעון ולרבינו שלמה זצק״ל יחזקאל תהלה ותפארת לאל, lautet es in P. blos. Neubauer (a. a. O.), dem nur dieses Ms. vorlag, konnte bei der flüchtigen Durchsicht desselben die Quelle für den Ergänzungskommentar nicht sofort erkennen. Er bemerkt daher nur, daß derselbe nicht von Men. b. Simon herrühren könne, was er in der Kap. 44,20 vorkommenden Zitierung Menachems (כך שמעתי משמו של ר׳ מנחם זצ״ל) bestätigt zu finden glaubt, wobei er den von Raschi zitierten Menachem b. Chelbo mit unserem Men. verwechselte.

[3]) Daher der Fehler in den Katalogen, wonach der Ez.-Kom. mit Kap. 40 schliesse, s. auch Friedländer a. a. O. p. 204, Anm. 1, der im Ms. L. den Ez.-Kom. mit Kap. XXXIX endigen läßt.

dem Titel: פירוש מן המשכנה מרבינו חננאל (P. fol. 126—129)[1]) hinzugefügt worden[2]).

Menachems Kommentar teilte das Schicksal der exegetischen und grammatischen Schriften seines Lehrers Jos. Kimchi, indem er wie diese von dem einschlägigen Werke David Kimchis vollständig verdrängt und erst gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Carmoly auf der Bibl. Nat. zu Paris entdeckt und der Gelehrtenwelt bekannt worden ist[3]).

Dukes veröffentlichte sodann zum ersten Male im Lbl. d. Or. (1847 Nr. 33[4]) und 1848 Nr. 14[5]) einige Proben daraus; Adolf Neubauer widmete ihm eine Abhandlung im »L' Univers Isr.« 1856/57 p. 298 ff. und teilt die Erklärungen zu Jer. 1,5a u. 2,30 (in französi-

[1]) Abgedruckt in Migdal Chananel (hebr. Teil, p. 45—52).

[2]) Eine ausführliche Beschreibung von P. und dessen Verhältnis zu L., die unseres Wissens noch nirgends gegeben ist, behalten wir uns für die Herausgabe des ganzen Kommentars vor. Hier mögen nur noch einige Bemerkungen über das Verfahren folgen, das bei der Gestaltung des beigegebenen Textes angewandt worden ist. Wie bereits oben angedeutet, haben wir diesem P. zugrunde gelegt und L. behufs Feststellung des Wortlautes vergleichend herangezogen. Bei abweichenden Lesarten haben wir die uns als richtig erschienene akzeptiert und die andere als Variante in ( ) gesetzt. Von Abweichungen in der üblichen Orthographie des Hebräischen, wie sie L. insbesondere in der häufigen Pleneschreibung von i (סיפור, תחילת) und e (שלימה) und in der Dehnung des Kamez durch ו (פועל statt פעל) aufweist, ist keine Notiz genommen worden. Offenkundige Abschreibe- und Gedächtnisfehler, wie sie häufig in Zitaten vorkommen, sind stillschweigend korrigiert worden.

[3]) Rev. or. I (1841) p. 123.

[4]) Aus dem Komm. zu Jer.: Das Vorwort, 1,18; 2,33.34; 9,25; 10,14.17; 12,9; 15,10; 18,14; 22,36; aus dem Ez.-Komm.: 4,3; 5,1; 7,6; 8,14; 16,36; 17,5; 21,17.19.20.

[5]) Einen Teil der Zitate aus R. Chananels Kommentarfragment zu Ez. 22,29 bis 28,2; zum zweitenmal abgedruckt von A. Berliner im »Migdal Chananel», hebr. Teil, p. 43, 44. S. weiter unten meine diesbezügliche Anmerkung zu Abschn. II D.

scher Übersetzung) mit. Ihm folgte Antoine Levy[1]), der Menachems exegetische Leistungen besonders hervorhebt und als Belege für seine Ausführungen einige Stellen aus dessen Komment. bringt[2]). M. Schwarz druckte in seiner Dissertation »Kimchi Mozes« p. 31 ff. einen Teil der von Men. im Namen seines Studiengenossen Mos. Kimchi mitgeteilten Erklärungen zu Jer. u. Ez. ab[3]). Die im Ezechiel-Komm.[4]) enthaltenen Zitate aus Ibn Chiquitilla teilt Poznanski in seinem Buche über denselben[5]) mit. — Die Hoffnung jedoch, welche Neubauer vor einem halben Jahrhundert ausgesprochen[6]), daß Menachems Komm. seines exegetischen wie literarhistorischen Wertes wegen, bald Veröffentlichung finden werde, ging nicht in Erfüllung, wohl aus dem Grunde, weil damals noch andere wichtige und wertvolle Erzeugnisse auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft und Bibelexegese von älteren und bekannteren Gelehrten aus der spanisch-arabischen Blütezeit, wie z. B. die Schriften Saadias, Juda Chajjûg's, Jona ibn Ganahs, Josef Kimchis u. a., die ebenfalls noch der Auferstehung aus dem Staube der Bibliotheken harrten, eine weit größere und intensivere Anziehungskraft auf die Orientalisten und Bibelexegeten des v. Jahrhunderts ausübten als das Werk eines bis dahin völlig unbekannt gebliebenen Autors. Allein diese lange Verzögerung in der Herausgabe gereichte ihm noch zum Vorteile: denn erst

[1]) S. Die Exegese bei den französischen Isr. p. 23 ff.

[2]) Das Vorwort zum Jer.-Komm.: 8,13.22; 9,22.23; 10,2 und das Kolophon des Autors, wobei es auffällt, daß A. Levy auch die Worte: מנחם בר שמעון מפשקיירש (ms. נאום) הק' als zum Kolophon gehörig ansieht, die aber tatsächlich die ersten einleitenden Worte des Ez.-Komm. sind.

[3]) Nur einige Zitate im Ez.-Komm. u. zw.: 7,7; 14,5; 16,33 21,15.18.28; 22,22; 23,43; 28,13; 29.3.

[4]) Jer. 11,16; Ez. 1,24; 19,7; 26,15.

[5]) p. 150, 188, Anm. 1, 191.

[6]) a. a. O. p. 303.

die vorangegangene Veröffentlichung jener für die ganze spätere Bibelexegese grundlegenden grammatisch-lexikalischen und bibelexegetischen Werke durch J. und H. Derenbourg, Harkavy, M. Jastrow, A. Neubauer, H. J. Mathews, W. Bacher u. a. ermöglichten eine auf einer gründlichen Quellenuntersuchung beruhende kritische Edition des Menachem'schen Kommentars, wie sie vorher überhaupt nicht denkbar gewesen wäre.

Und so soll jetzt hiermit der vor einem halben Jahrhundert geäußerte Wunsch des nunmehr greisen Gelehrten seiner Erfüllung näher gebracht werden, nicht nur weil durch die im Jer.- und Ez.-Kom. Menachems enthaltenen neuen Auslegungen die Exegese dieser beiden Bücher eine wesentliche Bereicherung erfährt, sondern auch weil darin eine Fülle sprachwissenschaftlicher und bibelexegetischer Bemerkungen von bedeutenden Schriftauslegern angeführt werden, deren Werke entweder gar nicht oder nur zum Teil auf uns gekommen sind, und von deren Existenz wir erst durch die Zitate Menachems Kenntnis erhalten, wie sich dies aus der folgenden Quellenuntersuchung ergeben wird.

(Fortsetzung folgt).

Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum.

Von Jakob Guttmann.

Es ist eine der schmerzlichsten Erfahrungen im geschichtlichen Leben der Völker, wenn die großen Gedanken, deren Verkündigung einen bedeutsamen Fortschritt in der Kulturentwicklung der Menschheit darstellt, von ihren Schöpfern und Urhebern selbst verdunkelt und verleugnet werden, wenn der Glaube an die für ihre eigenen Bestrebungen grundlegenden Ideen erschüttert wird durch die Vergewaltigung, deren sie selber diesen Ideen gegenüber sich schuldig machen. Eine solche tiefbetrübende Erscheinung bietet uns im Zeitalter der Kirchenreformation das Schicksal des Spaniers Michael Servet (1511—1553) dar. Das auf Veranlassung des Genfer Reformators Calvin an diesem durch seine Gelehrsamkeit wie durch seine Glaubenstiefe ausgezeichneten Manne vollzogene Ketzergericht, der Scheiterhaufen, auf dem dieser edle Wahrheitsforscher im Jahre 1553 zu Genf unter qualvollen Schmerzen seine Seele ausgehaucht hat, bietet, wie Gibbon mit Recht bemerkt, der Nachwelt ein viel größeres Ärgernis dar als die menschlichen Hekatomben, die in den Autodafés von Spanien und Portugal einstmals hingeopfert wurden[1]). Wir Juden haben gewiß keine Veranlassung, uns zu Verteidigern der Inquisition aufzuwerfen, deren Name schon in uns die schmerzlichsten Erinnerungen und zugleich die tiefste sittliche Empörung weckt, die Jahrhunderte hindurch mit so unmenschlicher Grausamkeit gegen die Angehörigen unserer Glaubensgemeinschaft gewütet und über sie das unsäglichste Elend, die schmachvollste Erniedrigung ge-

[1]) Emile Saisset, Michel Servet, sa doctrine et sa vie in der Revue des deux Mondes 1848, I, p. 453.

bracht hat. Allein ob das vor dem Tribunal der Geschichte eine Rechtfertigung sein mag oder nicht, eine gewisse innere Konsequenz wird man der Wirksamkeit der Inquisition nicht absprechen können; sie handelte aus dem Geiste heraus, der sie geschaffen, dem Prinzip des Glaubenszwanges gemäß, das die Kirche des Mittelalters beherrscht und in der Inquisition ein geeignetes Werkzeug zur Erreichung seiner Zwecke ins Leben gerufen hat. Der Protestantismus dagegen steht und fällt mit dem von ihm proklamierten Prinzip der Glaubensfreiheit, auf dem er selber sich aufgebaut und das er in seiner Auflehnung gegen die Lehren der Papstkirche als sein unveräußerliches Recht für sich in Anspruch genommen hat. Es ist nicht nur eine Paradoxie der Geschichte, daß Spanien, das Land der Inquisition, einen Mann wie Servet hervorgebracht, und Genf, das Asyl so vieler Glaubensflüchtlinge, ihn verbrannt hat[1]); es liegt eine tiefe Tragik darin, daß dieser Mann, der sich den Reformatoren zuerst in gewissem Sinne als Bundesgenosse in ihrem geistigen Befreiungskampfe angeschlossen, und der ihnen mannigfache wertvolle Anregungen dargeboten hatte, der Vergewaltigung des Grundprinzips der Reformation zum Opfer fallen mußte. Schon lange vor Veröffentlichung seines theologischen Hauptwerkes, der Christianismi restitutio[2]), hatte er durch seine beiden in noch jugendlichem Alter verfaßten Schriften[3]), in denen er bereits die auch in das Lehrsystem des Protestantismus übergegangene kirchliche Trinitätslehre auf das Entschiedenste bekämpfte, den Zorn der Reformatoren in hohem

[1]) Eugen Lachenmann, Artikel Servet in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche[3] XVIII, S. 236.

[2]) Von dem im Jahre 1553 veranstalteten Originaldruck, der gleichfalls dem Scheiterhaufen zum Opfer fiel, haben sich nur drei Exemplare erhalten. Ich benutze den im Jahre 1791 veröffentlichten Nachdruck dieses Werkes.

[3]) De trinitatis erroribus Libri VII, Hagenau 1531 und Dialogorum de Trinitate libri duo, Hagenau 1532.

Maaße auf sich gelenkt. Zwingli will, daß dem »frevlen Spanier« wegen seiner falschen, bösen Lehr mit allem Fleiß und auf jede Weise gewehrt werde; Oekolampadius läßt Servet. »dieses Vieh«, wie er ihn nennt, aus Basel verweisen; Martin Butzer, der Straßburger Reformator, erklärt von der Kanzel, Servet sei wert, daß man ihm die Eingeweide aus dem Leibe reiße[1]). Und als auf Betreiben Calvins, den die in der Christianismi restitutio erfolgte Veröffentlichung der allerdings mitunter etwas maaßlosen an ihn gerichteten Briefe Servets noch besonders erbittert hatte, der Scheiterhaufen war entzündet worden, auf dem der ketzerische Spanier die »Halsstarrigkeit«, mit der er an seiner Überzeugung festhielt, hatte büßen müssen, da beglückwünschte selbst der milde Melanchthon Calvin zu dem »frommen und denkwürdigen Beispiel«, das er durch diese Hinrichtung für die gesamte Nachwelt aufgestellt habe[2]). Man hat den Protestantismus von der Schuld des an Servet begangenen Verbrechens entlasten wollen, indem man für diese Tat den römischen Katholizismus verantwortlich machte, der in den katholisch getauften, katholisch aufgewachsenen, katholisch unterrichteten Reformatoren noch mächtig gewesen sei[3]). Allein wo es sich um die Urheber einer so großen weltgeschichtlichen Bewegung wie die Reformation und um das diese Bewegung bedingende, sie vom Katholizismus scheidende Grundprinzip handelt, wird man in einer solchen Erklärung eher eine Verurteilung als eine Rechtfertigung erblicken dürfen. Und so muß auch Tollin, der verdienstvolle Servetforscher, obschon selber protestantischer Theologe, diesen von ihm gemachten Entlastungsversuch wieder zurücknehmen und

[1]) H. Tollin, Die Toleranz im Zeitalter der Reformation im Historischen Taschenbuch f. 1875, S. 114—115.

[2]) Tollin, Historisch Taschenbuch f. 1875, S. 115.

[3]) Tollin, Michael Servet als Geograph in der Zeitschrift der Gesellsch. f. Erdkunde 1875, S. 210.

sich zu dem Eingeständnis entschließen, daß die Hinrichtung des Spaniers zu Genf dennoch »eine protestantische Tat, eine natürliche, unausbleibliche Frucht des damaligen Protestantismus gewesen sei«. »Calvin ist der Mann, den der Protestantismus seiner Zeit beauftragt hat, behufs öffentlicher Lossagung des Protestantismus von aller und jeder Ketzerei den Angreifer der hergebrachten Lehre von der Dreieinigkeit angesichts des christlichen Europa in die Flammen zu stürzen. Nicht Calvin ist schuldig, sondern der Protestantismus seiner Zeit. Daß aber der Protestantismus seiner Zeit, daß die ebenso feurige wie aufrichtige Frömmigkeit der Reformatoren solch eine blutige Frucht zeitigen konnte und mußte, das ist seine Verurteilung«[1]). Wir haben geglaubt, diesen Gesichtspunkt hervorheben zu müssen, weil er uns das Verhalten des Protestantismus jener Zeit auch dem Judentume gegenüber erst im rechten Lichte erscheinen läßt. Auch Luther, der allerdings die Veröffentlichung des Servetschen Hauptwerkes und das sich daran knüpfende Ketzergericht in Genf nicht mehr erlebt hat, und er ganz besonders, hat das Prinzip der Glaubensfreiheit nur insoweit gelten lassen, als es ihm selber zum Schutze gereichte, hat es aber auch in seinem engeren Kreise, wie sein Verhalten gegen Karlstadt, gegen den Antitrinitarier Johannes Campanus und die maßlose Heftigkeit beweist, mit der er die Reformierten in der Schweiz bekämpft, unbedenklich aufgegeben, wo es sich um Anschauungen handelte, denen er seine Zustimmung nicht erteilen konnte. Wie hätte die Achtung vor dem Prinzip der Glaubensfreiheit ihn davon zurückhalten sollen, seiner Erbitterung über die »Halsstarrigkeit«, mit der die Juden sich seiner Lehre widersetzten, Ausdruck zu verleihen und die Gewalt der Fürsten, wie die Leidenschaften des Volkes wider sie anzurufen?

[1]) Tollin, Charakterbild Michael Servet's (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge von Virchow und Holtzendorff) Berlin 1876, S. 6.

Mit viel größerem Recht als die Häupter der Kirchenreformation darf Michael Servet als Vertreter des Prinzips der freien Forschung im sechszehnten Jahrhundert bezeichnet werden[1]). Ein Selbstdenker von ungewöhnlicher intuitiver Begabung, mit der sich ein allerdings nicht minder großes Selbstvertrauen paarte, schlug er auf jedem Gebiet der Wissenschaft, das er betrat, unbekümmert um die hergebrachten Lehrmeinungen, denen die Anderen sich beugten, seine eigenen Wege ein, gab er unter unerschrockener Auflehnung gegen die mittelalterlichen Autoritäten, in denen er ein unerträgliches Hemmnis für den Fortschritt der Wissenschaft erblickte, seiner Überzeugung Ausdruck, zu der er in selbständiger Forschung sich hindurchgerungen hatte. Sein kurzes und dabei noch so unstätes, durch materielle Sorgen und die bittersten Verfolgungen getrübtes Leben hat nicht nur in der religiösen Bewegung seiner Zeit, sondern auch auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, die er nur gelegentlich gestreift hat, bleibende Spuren zurückgelassen. So giebt er in seinem theologischen Hauptwerk, indem er bei Gelegenheit der Auseinandersetzung der Lehre vom Spiritus sanctus auf die vom spiritus überhaupt geführt wird, eine Darstellung vom Kreisumlauf des Blutes, die ihn als einen bedeutsamen Vorläufer der epochemachenden Entdeckung des Engländers Harvey erscheinen läßt[2]). Im Dienste einer Druckerei zu Lyon, in der er einige Jahre als Korrektor angestellt war, mit der Veranstaltung einer Neuausgabe der Pirckheimerschen Übersetzung des Ptolemaeus beauftragt, hat er nicht nur den arg korrumpierten Text des berühmten Werkes des alexandrinischen Geographen vielfach verbessert[3]), sondern

[1]) Tollin, Dr. Symph. Champier in Virchow's Archiv für pathol. Anatomie und Physiologie 1874 (Band 61) S. 377.

[2]) Christianismi restitutio, de Trinitate V, pag. 170. Vgl. Tollin, Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet, Jena 1876; Haeser, Geschichte der Medicin II.[3] S. 244 fg.

[3]) So sagt Sebastian Münster in der Dedikation seiner im Jahre

in den zahlreichen Anmerkungen, mit denen er den Tex begleitete, eine wertvolle Vorarbeit für die Wissenschaft der vergleichenden Geographie geliefert[1]). Daß ein Mann von so ausgedehnten wissenschaftlichen Interessen auch an dem jüdischen Schrifttum nicht achtlos vorübergegangen ist, wird uns umso begreiflicher erscheinen, als er aus diesem Schrifttum mannigfache Anregung schöpfen konnte, die ihm in dem schweren Kampfe für seine religiöse Überzeugung nicht ohne Förderung gewesen ist.

Die Grundtendenz, die sich durch die ganze theologische Schriftstellerei Michael Servets, von ihren ersten Anfängen bis zu seinem theologischen Hauptwerk, gleichmäßig hindurchzieht und um derentwillen er zum Märtyrer seiner Überzeugung geworden ist, ist sein scharf ausgeprägter Antitrinitarismus. Er glaubt die kirchlich sanktionirte Lehre von der Trinität verwerfen zu müssen, weil er sie ebenso mit der menschlichen Vernunft, wie mit dem Wortlaut der Schrift für unvereinbar hält. Die Lehre von den drei Hypostasen oder den drei Personen in Gott,

---

1541 veröffentlichten Geographia universalis an den Bischof von Basel, Philipp von Gundelsheim: Multa fugerunt hunc bonum virum (Pirckheimer), quae post eum deprehendit oculatissimus Michael Villanovanus (d. i. Servet), qui non poenitendas vigilias locavit in Ptolemaeum, emendando corrupta, explicando retrusa et scholiis illustrando obscuriora. In der Vorrede des Petrus Montanus zu der von Gerardus Mercator vorbereiteten und Frankfurt 1605 erschienenen Ausgabe des Ptolemaeus heißt es: Tertia editio est ex versione quidem Bilibaldi Pirkeymeri sed a Michaele Villanovano ad graeca et prisca exemplaria recognita et Lugduni anno 1535 impressa, quae cum in numeris frequenter a duabus praecedentibus differat et fidelius excusa sit, quam ut typographi oscitantiae id imputari possit, non dubium, quin a diversi generis exemplari graeco ad latinos traducta sit.

[1]) Tollin in der Zeitschrift der Gesellsch. für Erdkunde 1875. Als Curiosum sei bemerkt, daß einer der von Calvin gegen ihn erhobenen Anklagepunkte sich darauf gründet, daß er in dieser Ptolemaeusausgabe Palästina im Widerspruch mit der Schrift als ein unfruchtbares Land bezeichnet habe.

wie sie Athanasius und Augustin, im Gegensatz zu den älteren Lehrern der Kirche, unter dem Einfluß der griechischen »Sophisten« aufgestellt hätten[1]), widerspricht seiner Ansicht nach dem Glauben an die Einheit und Unteilbarkeit Gottes, der ihm als ein unbedingtes Postulat der menschlichen Vernunft gilt. Mit der Annahme von drei Personen oder Wesenheiten in Gott hat die Kirche den Boden des monotheistischen Gottesgedankens verlassen und ist trotz aller Distinktionen, durch die sie sich dieser Konsequenz zu entziehen suchte, zu einem Dreigötterglauben gelangt. Einen dreigeteilten Gott anbeten, heißt ein Monstrum anbeten, einem dreiköpfigen Cerberus göttliche Verehrung darbringen[2]). Unter entschiedener Ablehnung der kirchlichen Auffassung dieser Lehre will deshalb Servet die Trinität nur als die dreifache Erscheinungsweise Gottes in der Welt verstanden wissen, die mit dem Begriff der Einheit und Unteilbarkeit Gottes sehr wohl vereinbar sei.

Man hat die Frage aufgeworfen, woher dem unter der strengen Kirchenzucht seiner Heimat, des Mutterlandes der Inquisition, erwachsenen Spanier die Anregung gekommen sei, die kirchliche Trinitätslehre mit solcher Entschiedenheit abzulehnen und ihr gegenüber für die Einheit des Gottesbegriffs in die Schranken zu treten. Von einer Beeinflußung durch die Theologie des Islam, an die man unter Hinweis auf die in Spanien etwa noch zurückgebliebenen Mauren gedacht hat, kann nicht die Rede sein, da wir bei Servet wohl einer gelegentlichen Erwähnung Mahomets und des Alkorans, aber nirgendwo der Spur einer Bekanntschaft mit den Erzeugnissen der islamitischen Theologie begegnen. Ebensowenig werden wir in dem Antitrinitarismus Servets trotz mannigfacher Berührungspunkte eine bewußte Erneuerung des am Anfang des

[1]) Christ. rest. De trinit. I, pag. 30.
[2]) Ibidem: De trinit. III, pag. 119.

dritten Jahrhunderts auftretenden Sabellianismus erblicken dürfen[1]), denn die fragmentarischen Berichte, die uns über diesen erhalten sind, waren, wenn sie Servet überhaupt gekannt hat, kaum geeignet, auf ihn einen so tiefen Eindruck zu machen, um einen Umschwung in seiner ganzen religiösen Anschauungsweise herbeizuführen. Er mag in der Lehre des Sabellius nachträglich eine gewisse Bestätigung seiner Auffassung von der Trinität gefunden haben, aber sie war keineswegs das Ferment, das sein theologisches Denken durchsetzt und in einen mit der Kirchenlehre unvereinbaren Gegensatz gebracht hat. Viel begründeter erscheint mir die Vermutung, daß nicht nur der philosophische, sondern auch der theologische Standpunkt Servets durch die damals weitverbreiteten und mit enthusiastischem Interesse aufgenommenen Lehren des Neuplatonismus beeinflußt sei, deren Spuren uns in seinen Schriften vielfach entgegentreten[2]). Sollte aber das Schrifttum des Judentums, mit dem, wie wir sehen werden, Servet früh bekannt geworden ist, ohne jeden Einfluß auf sein Geistesleben geblieben sein? Auf Grund der bisherigen Darstellungen müßte man allerdings zu dieser Annahme gelangen. Wenigstens ist mir in der immerhin nicht unbeträchtlichen Servetliteratur, soweit sie mir zugänglich war, kein Hinweis auf eine Beeinflußung durch das Judentum oder auch nur auf eine Benützung des jüdischen Schrifttums aufgestoßen, es sei denn, daß man einen solchen darin erblicken wollte, daß Tollin, wo er an Servet etwas auszusetzen hat, in der bekannten Manier, aber ohne jede Begründung, von seiner

[1]) Jean Geymonat, Michel Servet et ses idées religieuses, Genf 1892, pag. 51.

[2]) E. Saisset in Revue des deux Mondes 1848, I, pag. 587. So ist es z. B. ganz im Geiste Plotins, wenn Servet (Christ. Rest. De trinitate pag. 110) sagt: Si enim lucem hanc aut res alias nobis cognitas mediteris, dices manifeste, quod Deus non est lux, sed supra lucem, nec essentia, sed supra essentiam, nec spiritus, sed supra spiritum, supra quicquid cogitari potest etc. Vgl. Plotin V, 3, 11 u. a. O.

»rabbinistischen« Philosophie[1]) und von seinen »rabbinistisch spekulativen Dialogen« redet[2]). Eine auf ihre Beziehungen zum Judentum unternommene Durchmusterung der theologischen Schriften Servets wird uns aber doch zu einem anderen Ergebnis führen.

Schon in den ersten Anfängen seiner literarischen Tätigkeit, in der Schrift: De trinitatis erroribus, offenbart sich eine gewisse Kenntnis des jüdischen Schrifttums, die sich im weiteren Fortgang seiner Studien, wie sich aus seinem theologischen Hauptwerk, der Christianismi Restitutio, ergiebt, nicht unbeträchtlich erweitert hat. Auf welchem Wege er zu dieser Kenntnis gelangt ist, ob er vielleicht schon in seiner Heimat durch den Verkehr mit Marannen oder erst später während seines Aufenthaltes in Italien und Deutschland, wohin er den kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana als Amanuensis begleitet hatte, durch den Verkehr mit Juden auf diesen Schriftenkreis geführt wurde, das läßt sich nicht mehr ermitteln[3]). Was seine Beurteilung des jüdischen Schrifttums betrifft, so zeigt er darin eine Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit, die wir bei Luther und den anderen Reformatoren, denen er auch an Wissen auf diesem Gebiete bei Weitem überlegen ist, nur zuoft

[1]) Tollin, Das Lehrsystem Michael Servet's, Gütersloh 1876, I, S. 7.

[2]) Das. II, S. 32. 33.

[3]) Vielleicht hat Servet die erste Bekanntschaft mit dem jüdischen Schrifttum durch Vermittlung der gegen das Judentum gerichteten polemischen Schriften, wie der Dialogi des Petrus Alphonsus und des Scrutinium scripturarum contra perfidiam Judaeorum des Paulus Burgensis, gemacht. Diese beiden dem Judentum entstammenden Konvertiten werden von ihm erwähnt Christ. restit. De trinit. III, pag. 102—103: Visibilem in Deo ipso apparuisse imaginem ex apertissimis scriptis tenuerunt veteres Hebraei, ut docet Philo, Eusebius, Hieronymus, Petrus Alphonsus, Paulus Burgensis et plerique alii ex Judaeis ad Christum conversi. Umso anerkennenswerter wäre in diesem Falle die Unbefangenheit, die Servet sich dem Judentum gegenüber bewahrt hat.

vermissen. Wenn er einmal eine Darlegung über die von den Kirchenvätern und Scholastikern aufgestellte Trinitätslehre mit der Bemerkung schließt, daß so furchtbare Blasphemieen sich nicht einmal im Talmud oder im Alchoran fänden[1]), so ist dies eine bloße Redewendung, die umso weniger auf sich hat, als er gerade in seiner Bekämpfung der Trinitätslehre sich vielfach auf jüdische Autoren beruft, deren Ansichten er gegenüber den Verirrungen der Kirchenlehrer seine Anerkennung nicht versagen kann.

Aus dem Talmud selbst habe ich bei Servet kein Citat gefunden, und eben so wenig läßt sich bei ihm eine stillschweigende Benützung dieses Grundwerkes der jüdischen Literatur nachweisen. Dagegen gehören der talmudisch-rabbinischen Literatur im weiteren Sinne ein Citat aus dem Midrasch Genesis Rabba und eines aus den Pirke d' R. Elieser an. An der Stelle des Genesis Rabba, die aber von Servet nicht genau zitiert wird, wird von den Dingen gehandelt, die der Schöpfung der Welt vorausgegangen seien, unter denen auch der Name des Messias oder der Messias genannt wird[2]). Servet lenkt hier die Aufmerksamkeit des Lesers darauf hin, in welchem Sinne die Hebräer gelehrt hätten, daß der Messias von Urbeginn an gewesen sei, nicht in der Weise der trinitarischen Sophisten, sondern so, daß die Person und die sichtbare Form des Messias in Gott subsistirend gewesen seien[3]).

---

[1]) Christ. rest. De trinit. I, S. 46. Quis, obsecro, nisi penitus amens logomachias has sine risu toleraret? Nec in Thalmud, nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae.

[2]) Genes. rabb. sect. 1 בראשית ברא אלהים. שש ה דברים קדמו לבריאת העולם, יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות, התורה והכסא הכבוד נבראו וגו׳ האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות וגו׳.

[3]) Christ. rest. De trinit. IV, p. 133—134. Hebraeorum antiquiores in Breschit Rabbaa, seu in genesi magna, fuisse haec ab initio tradunt: Messiam, solium gloriae Dei, civitatem Jerusalem, hortum paradisi, spiritus justorum, legem et Israelem, septem haec. Vere est

Die Stelle aus den Pirke d' R. Elieser, nach der Gott den Himmel aus dem Glanze seines Gewandes und die Erde aus dem Schnee geschaffen habe, der unter seinem Throne war[1]), scheint Servet nicht in ihrem Wortlaute bekannt zu sein, sondern nur in der Deutung, die Maimonides ihr gegeben hat, daß es nämlich zwei verschiedene Materien, eine für den Himmel und eine für die Erde geben soll[2]). Entsprechend der in der talmudisch-rabbinischen Literatur häufig vorkommenden Bezeichnung der Gottheit als שכינה oder Einwohnung will er auch die Gottheit Christi als eine Einwohnung Gottes aufgefaßt wissen.[3]) Eine Analogie zur Trinität findet er unter anderem darin, wenn in dem Salomonischem Spruchbuch (V, 1 und 2) die Weisheit, die Einsicht und das Wissen Gottes unterschieden werden, worunter nach der Ansicht der Hebräer drei in Gott

---

ab initio cum ipso Messia ille ab Esaia visus thronus deitatis, sive solium majestatis excelsae. Esa. 6. Id nobis ostenditur Deut. 33, Jer. 27, Psal. 92 et 102, ubi semper dicitur solium et sedes Dei ab initio constans. Id ipsum est locus sanctificationis nostrae ab initio paratus, ut ibi ait Jeremias. Id ipsum est hortus caelestis paradisi et civitas Jerusalem caelestis. Ab initio est nobis regnum paratum, ut ait Christus, sicut ab initio est ignis ille poenarum, quo sunt mali puniendi Mat. 20 et 25 et Esa. 30. Adverte, in quo sensu Hebraei dixerunt Messiam ab initio esse. Non trinitariorum sophistarum more, sed quia ejus persona et forma visibilis erat in Deo subsistens.

[1]) Pirke d' R. Elieser cap. 3.

[2]) Rest. Christ. De trinit. IV, pag. 159. Sexto ex praedictis infertur aquam, aërem et ignem habere coelestem aliam materiam, distinctam a terrea materia. Hoc inter Hebraeos olim docuit rabbi Eliezer major. Post quem Rabbi Moses Aegyptius ait esse secretum de secretis. arcanum arcanorum legis, quod sciri fecerunt majores sapientum Israel. Vgl. Maimunides More II, cap. 26 (Munk, Guide II, p. 201–203).

[3]) Dialogi de trinitate I, pag 79. Et divinitatem Rabini vocant שכינה a verbo שכן, quod inhabitatio significat, ergo divinitas est inhabitatio dei. Christ. rest. De trinit. II, pag. 74. Divinitatem rabbini vocant שכינה sechina a verbo שכן sachan, quod inhabitare significat. Ergo divinitas Christi est inhabitatio Dei.

entstehende Eigenschaften, nicht drei getrennte Dinge zu verstehen seien[1]).

Auf die chaldaeische Bibelübersetzung beruft sich Servet, um zu beweisen, daß sich Christus nach Ps. 2, V. 7 erst nach der Auferstehung als Gottes Sohn bekundet habe[2]). Dagegen meint er, daß sich der Chaldäer Onkelos und Rabbi Moses Aegyptius vergeblich damit abquälten, die in der Schrift Gott beigelegten Anthropomorphismen durch deren Umdeutung zu beseitigen. Diese Schwierigkeit sei vielmehr nur durch die Annahme zu lösen, daß sich jene Anthromorphismen auf Christus bezögen, der ein Abbild Gottes darstellte, aber doch mit körperlichen Formen, behaftet war. Es liegt ein Mysterium darin, daß solche Anthromorphismen Gott nur im alten und nicht im neuen Testament beigelegt werden. Weil nämlich im alten Testament sich die Scheidung zwischen Gott und Christus noch nicht vollzogen hat, darum werden in ihm die körperlichen Formen, die später in Christus zur Erscheinung gelangen, Gott selber beigelegt[3]).

[1]) Christ. restit. Apologia ad Philippum Melanchthonem, pag. 699—700. Si trinitatem quartam vis ecce illam. Salomo proverb. 5 discernit in Deo tria sapientiam, artificium et scientiam. Hebraeis dicuntur in Deo tres m i d d o t h, tres proprictates ex Deo nascentes, non res distinctae. Dafür weiß ich eine Quelle nicht anzugeben.

[2]) Christ. Rest. De trinit. II, pag. 58—59. Vera sacerdotii in Christum translatio facta est, quoniam se ipsum victimam offerens in passionem est mox per resurrectionem in sancta sanctorum ingressus. Hodie ergo dicitur genitus Christus, quia hodie factus filius gloriae potens, ac si hodie productus esset. In quam sententiam vertit Chaldaeus, Filius meus es tu, ac si die ista creavissem te. In der Tat heißt es bei dem Chaldäer in der auch sonst bemerkenswerten Übersetzung dieses Psalmverses: אנת זכאה ב א י ל ו יומא דין ב ר י ת ך.

[3]) Christ. Restit. De trinit. III, pag. 105. In qua re Onkelos Chaldaeus in sua versione et Rabbi Moses Aegyptius in suis libris perpiexorum varie se torquent, ut suas formas a Deo tollant. At pro nobis omnia illa probant, omnis illa perplexitas per Christum facile tollitur. Quia ipse vere est facies, imago, effigies et figura Dei, habens n se realiter formas corporeas. Ipse est Deus deorum et angelor um

Während sich Servet, wie wir eben gesehen haben, mit der Art, wie Maimonides, der bei ihm in herkömmlicher Weise Rabbi Moses Aegyptius genannt wird, dem Beispiel des Chaldaeers Onkelos folgend, die Anthropomorphismen der Bibel umzudeuten sucht, nicht einverstanden erklären kann, beruft er sich auf ihn zur Bestätigung seiner pantheistisch gefärbten Lehre, daß Gott als das Wesen aller Dinge zu betrachten sei, daß Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott seien. Diese Lehre soll sich nicht nur bei Maimonides und Aben Ezra, sondern auch bei den alten Hebräern, die Propheten miteingeschlossen, finden[1]). Auf die von Maimonides übernommene

---

Deus. Considerandum in hac re venit varietatis loquendi scripturarum artificium. Non est sine mysterio, quod in veteri testamento potius quam in novo scriptura talia Deo tribuat. Non est sine significatione, quod in veteri testamento toties in Deo legas manus, oculos, faciem et pedes corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc realis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae sunt in filio. Ähnlich, aber nur gegen Maimonides allein gerichtet, heißt es in der Schrift De trinit. erroribus pag. 91a: unde multi Judaeorum quasi Christum somniantes imaginati sunt in Deo esse formas corporeas, quia sibi צלם et דמות in scripturis attribuantur, quod Rabbi Moyses in suo directore neutrorum libro primo cap. primo impugnare nititur, consuetudinom scripturae esse parabolicam dicens. Sed ego in talibus parabolis latere mysteria, nec aliquid sine significatione divinis oraculis dictum puto et omnis illa difficultas per Christum facile dissolvitur. Andere Targumcitate finden sich De trinit. errorib. pag. 113b, 117b; Christ. rest. De trinit. II, pag. 60, III, pag. 106, De orbis perdit I, pag. 374, Epist. ad Calvin. pag. 598.

[1]) Christ. Rest. IV, pag. 129—130. Ad praesens vero juxta postremum, qui nunc est, in singulis rebus modum, essentiam Dei simpliciter enarrantes hoc dicimus, quod rerum omnium essentia est ipse Deus. Deus ipse est comprehensio et continentia rerum omnium. Ipse Deus sustinet nos et portat nos, Esa. 46 et 63 . . . Hoc ipsum veteres Hebraei et philosophi docuerunt. Ex Hebraeis hoc citat rabbi Moses Aegyptius lib. 1 perpliexorum capite 68 dicens, in

Auslegung der Stelle aus den Pirke d' Elieser haben wir bereits oben hingewiesen[1]). Die Ansicht des Maimonides, daß der in der Schrift verordnete Opferdienst nur den Zweck gehabt habe, das israelitische Volk von dem heidnischen Opferkult fernzuhalten, macht Servet an einer Stelle sich zu eigen, ohne Maimonides als seinen Gewährsmann zu nennen[2]), während er an einer anderen Stelle, in den Briefen an Calvin, sich dafür auf Maimonides beruft[3]). Gestützt auf die Ansicht des Maimonides, daß die Juden sich beim Gebet nach Westen wandten im Gegensatz zu den Heiden, die, weil sie die Sonne für eine Gottheit hielten, sich beim Gebet nach Osten wandten, macht er es den Papisten zum Vorwurf, daß sie es vorgezogen hätten, zu dem Brauch der Heiden zurückzukehren, als dem Beispiel der Juden zu folgen[4]). Auf Maimonides beruft er sich

esse creatoris esse omne, quod est, ipsumque omnia inesse, juvare et sustentare per eum modum, qui vocatur splendor, seu lux quaedam secundaria. Id ipsum Aben Ezra in genesim docet et reliqui omnes cum prophetis ipsis. Dies Maimonidescitat findet sich nicht More I, cap. 68, sondern I, cap. 69, wie überhaupt die auf den Maimonidischen »Führer« bezüglichen Stellenangaben oft falsch sind. Das Citat aus Ibn Esra bezieht sich wohl auf die Stelle im Pentateuchkommentar zu Genes. 1, 26: יהוא יוצר הכל והוא הכל ולא אוכל לפרש.

[1]) Vgl. oben S. 87.

[2]) Christ. restit. Dialogi de trinitate I, pag. 224. Suffumigationibus quodam modo pasci daemones probatum fuit apud omnes magiae fundamenta docentes. Imo ea ratione sibi jussit Deus offerri sanguines, fieri ignita sacrificia et varios suffitus, ut ab Aegyptiorum magia et idololatria suos diverteret.

[3]) Christ. restit. Epist. ad Calvin. pag. 652. Si de ceremoniarum immensis ambagibus conqueraris, rudem illum Aegyptiacum populum cogita idololatriae fuisse deditum, a qua ut diverteretur, est justissime aliis sublimioribus occupatus. Rabbi Moses Aegyptius mysteriorum Christi praefigurationem ibi non cogitans caerimonialia illa sacrificia ait non fuisse populo data, nisi ut retraherentur a sacrificiis idolorum. Cujus signum esse ait, quod non fuerunt populo data, nisi postquam ad idololatriam declinavit vitulum conflando et adorando. Vgl. More III, kap. 32. 46.

[4]) Christ. restit. De circumcisione II, pag. 465. Babylonii veor

endlich dafür, daß das Geschlecht der Sündflut sich der Empörung gegen Gott schuldig gemacht habe[1]).

Von den jüdischen Bibelkommentatoren finden wir bei Servet einmal einen Rabbi Salomon zitiert, womit wohl Rabbi Salomo Jizchaki oder Raschi gemeint ist[2]). An zwei Stellen wird Aben Ezra[3]) und gleichfalls an zwei Stellen ein Rabbi Abraham citiert, der aber nicht mit Abraham ibn Esra identisch ist. An der zweiten Stelle wird nämlich dieser Abraham als Verfasser des Fasciculum myrrhae bezeichnet[4]); demnach sind diese beiden Citate

---

Papistae, ne Judaizare viderentur, ad orientem adorare maluerunt, sicut Mahomedani ad meridiem. Christiani vero neutro modo, sed in spiritu. Causam adorationis Judaeorum ad occidentem refert Moses Aegyptius lib. I, cap. 46 (Die Stelle findet sich III, cap. 45), quia idololatrae ad orientem solebant adorare credentes solem esse Deum . . . Papa vero nos a Judaeis ad Aegyptios et ad priores gentium abominationes reducit, ut ad orientem adoremus.

[1]) De trinit. erroribus pag. 70b. tamen ego nisi ex aliarum scripturarum collatione nunquam proprium intellectum meo sensu auderem asserere, praecipue quia ibi Petrus ad dictum Genesis manifeste se refert et Rab. Moyes Aegyptius libro perplexorum primo cap. 28 (falsch für III, cap. 50) cum Petro concordat enarrans, qualiter generatio tempore diluvii rebellavit.

[2]) Christ. restit. De trinit. II, pag. 155. Luminaria die quarto non creavit Deus, sed fecit ex concreta caeli materia. Nam facere verbum ibi est עשה, quod Hebraeis non significat ex nihilo facere, sed adaptare et ex praeexistente materia formare, ut ibi notant rabbi Salomon, rabbi Abraham et reliqui omnes. Vgl. den Pentateuchkommentar Raschis zu Genes. 1, 7.

[3]) Die erste Stelle vgl. oben S. 89, Anm. 1. Die zweite Stelle Christ. restit. De orbis perditione I, pag. 399 lautet: Mahometani ipsi et Hebraei affirmant immutatam fuisse Christi religionem temporibus Constantini, ut ex Alchorano jam alibi citavi et affirmat Aben Ezra Genes. 27, ubi et Constantini et Sylvestri meminit. Vgl. Ibn Esras Pentateuchkommentar zu Genes. 27, 40.

[4]) Die erste Stelle ist die in Anm. 2 angeführte. Die zweite Stelle findet sich Christ. restit. Dialog. De trinitate I, pag. 225 Ipsimet daemones saepius vera fateri coacti sunt se esse corpora divisibilia ac cibis aliquo modo foveri . . . Ex Hebraeis id ipsum post Josephum

auf den im Jahre 1500 aus Portugal vertriebenen Abraham Seba oder Saba zu beziehen[1]), dessen kabbalistisch-philosophischer Pentateuchkommentar Zeror Hamor im Jahre 1514 zum ersten Male in Konstantinopel und dann im Jahre 1543 in Venedig gedruckt wurde. Die Bekanntschaft Servets mit diesem zeitgenössischen Werke ist besonders bemerkenswert für das Interesse, das er dem jüdischen Schrifttum zuwandte. An zwei Stellen werden die polemischen Bemerkungen erwähnt, die der berühmte Bibelexeget und Grammatiker David Kimchi in seinem Psalmenkommentar, anknüpfend an Ps. 2, 7 gegen die christliche Trinitätslehre gerichtet hat. Schon in der Schrift De trinitatis erroribus kommt er auf diese Polemik zu sprechen. Er kann sich, wie er sagt, des Weinens nicht enthalten, wenn er sieht, mit welch thörichten Gründen die Vertreter dieser Lehre den Juden bekämpften und wie sie ihm dadurch zu siegreicher Widerlegung verhalfen[2]). Schärfer noch drückt er sich in seinem theologischen Hauptwerk aus, wo er der Wiedergabe der Kimchischen Polemik die Bemerkung voranschickt, daß die Sophisten, wie er die Vertreter der Kirchenlehre bezeichnet, es dem jüdischen Gelehrten ermöglicht hätten, sie als Esel und Wahnsinnige zu verspotten[3]). Es bedarf wohl kaum erst der Bemerkung,

et Philonem affirmat rabbi Abraham in fasciculo myrrhae. Gemeint ist wohl die Ausführung Abraham Sebas zum Abschnitt אחרי מות über den dem Asasel zuzusendenden Sündenbock.

[1]) Vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 232, 375, Graetz Geschichte der Juden VIII, 398—99, Kayserling, Gesch. der Juden in Portugal, S. 135.

[2]) De trinit. erroríb. II, pag. 56 b. Non possim hic continere a gemitu, dum video responsiones, quas super hoc fecit Rab. Chimchi contra Christianos. Video tam caecas rationes, quibus eum compellebant, ut non possim non flere.

[3]) Christ. restit. De trinit. II, pag. 59. Non abs re fuerit, hic audire responsiones, quas in suis commentariis super hoc psalmo fecit Judaeus David Chimhi contra Christianos. Tam caecis rationibus hominem sophistae compellebant, ut eos ille tanquam asinos et insanos

daß Kimchi sich solcher Ausdrücke nicht bedient, daß Servet vielmehr nur den Eindruck wiedergeben will, den die Überlegenheit der Kimchischen Polemik auf ihn gemacht hat. An einer Stelle wird Jizchak Arama, der Verfasser des homiletisch-philosophischen Pentateuchkommentars Akedat Jizchak[1]), und an einer Stelle der Nizachon, die bekannte im Jahre 1410 verfaßte polemische Schrift des R. Lipmann aus Mühlhausen erwähnt[2]), die im hand-

rideat. Ad mathematicum invisibilem quemdam filium credendum cogere Judaeum volebant exponentes, hodie, id est, ante secula genui te. Quibus ille scite respondit, si in illis aeternitatibus duae distinctaeres incorporeae similes et aequales pariter erant, gemelli duo erant, non pater et filius. Ac perinde, si tertia ibi similis et duabus aequalibus addatur, tergeminos dices Geryones. Quod ajebant sophistae esse in Deo ipso realem generationem ut radii a sole, hoc ille in Deo monstrum exhorrescebat, cum praesertim inde arguatur sectio in Deo, arguatur mutatio et dissimilitudo inter solem et radium. Circa vocem hodie sophistas quoque errare plane cognoscebat Judaeus, cum Hebraice ponatur ibi pronomen demonstrativum certam diem ad sensum demonstrans. Filius meus es tu, hac die te genui. Quod et Chaldaeus quoque observavit etc. Das Wesentliche dieser Polemik findet sich in der im Jahre 1447 gedruckten Editio princeps des Kimchischen Psalmenkommentars (In der Nachschrift zu dieser einer Angabe des Druckortes entbehrenden Edition wird das Datum der Vollendung des Druckes mit folgenden Worten angegeben: בעשרים יום בחדש אלול בשנת רלז נגמרה פעולתינו. Asulai erwähnt eine im Jahre 1487 in Neapel gedruckte Ausgabe (שנדפס בנפולי שנת רמ"ז Schem ha-Gedolim ed. Benjakob, S. 55a, Nr. 53), die mehr als die Amsterdamer Ausgabe, aber, wie er glaubt, weniger als das von ihm eingesehene Manuskript der Pariser Bibliothek enthalten soll). In den späteren Ausgaben ist diese, wie die anderen antichristlichen Stellen, weggelassen, während sie in den Druckausgaben des Nizachon als Anhang abgedruckt sind.

[1]) Im Anschluß an die S. 86, A. 3 zitierte Stelle fährt Servet fort: Hinc rabbi Ijzhac Arama super Genesim dixit, antequam crearetur sol, subsistens erat nomen Messiae eratque jam sedens in solio Dei.

[2]) Seine: Auslegung der vielgedeuteten Stelle Genes. 49, 10 schickt er die Bemerkung voraus (Chist. restit. De trinit. II, pag. 61): Postquam in rabbinorum et sophistarum conflictus deveni alium locum adjungam, in quo mira semper visa est horum et illorum hallucinatio. Horrenda profecto res, si bene quis norit, quanto Christianismi vi-

schriftlich vorgelegen haben muß, da sie im Jahre 1644 zum erstenmal gedruckt wurde.

---

tuperio illum tractat perfidus ille Judaeus Baal Nizaon, cum tamen nec ipse verum sensum sit assecutus. Es ist dies die einzige Stelle, wo ich bei Servet einem so harten Urteil über einen jüdischen Autor begegnet bin, das er dann, was sonst gar nicht seine Weise ist, auf die Rabbinen überhaupt ausdehnt. Die Polemik gegen die christliche Auslegung findet sich im Nizachon zu Genes. 49, 10.

Vorarbeiten zur „Germania Judaica".

Nach Maßgabe unseres Arbeitsplanes legen wir die Verzeichnisse der im Teil I der »Germania Judaica« zu behandelnden Artikel der öffentlichen Berurteilung vor. Unsere Aufgabe bestand darin, die deutschen Judengemeinden, die von den ältesten Zeiten bis 1238 bestanden haben, und die hervorragendsten Männer, die während dieser Zeit gelebt haben, zusammenzustellen und alphabetisch zu ordnen. Für jede Berichtigung und Ergänzung unserer Listen werden wir sehr dankbar sein. Unser Arbeitsplan ist im Jahrgang 1905, 509 ff. dieser Zeitschrift mitgeteilt. Gern stellen wir Gelehrten, die sich an uns wenden, Exemplare davon zur Verfügung.

Die Redaktion der »Germania Judaica«.

Brann. Freimann.

Verzeichnisse der im Teil I zu behandelnden Artikel.

Abkürzungen:

A = Benjamin of Tudela, ed. Ascher. London and Berlin 1840.
Bondy-Dworsky = Bondy-Dworsky, Zur Gesch. d. Jud. i. Böhmen, Mähren, Schlesien. Prag 1906.
Brann I = Brann, Gesch. d. Jud. i. Schlesien I. Breslau 1896.
Eckstein = Eckstein, Gesch. d. Jud. i. Fürstbistum Bamberg. Bamberg 1898.
Epstein = Epstein in der Festschrift zu Steinschneiders 80. Geburtstag. Leipzig 1896, S. 115 ff.
G-A = Benjamin von Tudela, ed. Grünhut-Adler. Frankf. a. M. 1904.
Gross = Gross, Gallia Judaica. Paris 1897.
H. B. = Zeitschrift für Hebräische Bibliographie.
M. = Michael, Or ha-Chajjim. Frankf. a. M. 1891.
Mag. = Magazin f. d. Wissenschaft des Judentums.
Mart. = Martyrologium des Nürnberger Memorbuches von Salfeld. Berlin 1898.
MS. = Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums.
Q. = Quellen z. Gesch. d. Juden i. Deutschland II. Bd. (Hebräische Kreuzzugsberichte). Berlin 1892.
Reg. = Aronius, Regesten z. Gesch. d. Juden in Deutschland, Berlin 1902.

Rga. = Rechtsgutachten.
Ritus = Zunz, Ritus d. synag. Gottesdienstes. Berlin 1859.
V. = Variante zu Z. (= Zeile).
Z. = Zunz, Literaturgeschichte d. synag. Poesie. Berlin 1865.
Z. Gesch. = Zunz, Zur Gesch. u. Literatur. Berlin 1845.
Z. Syn. P. = Zunz, d. synag. Poesie des Mittelalters. Berlin 1855.

Wenn keine näheren Angaben gemacht sind, ist die Quelle Aronius, Reg. z. Gesch. d. Jud. (siehe daselbst Index). Unsichere Identifizierungen stehen in [ ].

A. Verzeichnis der geographischen Artikel.

I. Landschaften.

1. Bayern.
2. Böhmen (vgl. Nr. 103).
3. Elsaß.
4. Franken.
5. Krain.
6. Lothringen.
7. Mähren.
8. Mansfeld.
9. Meissen.
10. Österreich.
11 Ostfranken.
12. Sachsen.
13. Schlesien.
14. Schwaben.
15 Voigtland.

II. Gebirge und Flüsse.

16. Donau.
17. Harz.
18. Mosel.
19. Rhein.
20. Saale.

III. Ortschaften.

21. Aachen (Rgb. i. d. Rheinprovinz).
22. [Altenahr (Rgb. Coblenz)] [nach Graetz VI^3 90 f., Q. S. 121, 161, 162, = Nr. I].

23. Altendorf (Rgb. Oppeln) (Brann I S. 2 nt. 1).
24. Andernach (Rgb. Coblenz) (vgl. Nr. II].
25. Angern (Rgb. Magdeburg).
26. Aschaffenburg (Rgb. Unterfranken) [nach Brann auch Nr. III so zu deuten].
27. Augsburg (Rgb. Schwaben und Neuburg).
28. Bacharach (Rgb. Coblenz).
29. Bamberg (Rgb. Oberfranken) [vgl. auch Nr. VII].
30. Bergheim (Rgb. Cöln).
31. Beuthen a. O. (Rgb. Liegnitz).
32. Bingen (Provinz Rheinhessen) [vgl. auch Nr. VI].
33. Bonn (Rgb. Cöln) [nach Mag. I, Nr. IX, S. 38 ist auch Nr. V so zu deuten].
34. Boppard (Rgb. Coblenz).
35. Boskowitz (Mähren) (Bondy-Dworsky II, Nr. 1104).
36. Breslau (Rgb. i. Schlesien).
37. Bunzlau (Rgb. Liegnitz) (Brann I S. 5 nt. 1).
38. [Cassanburg] [falsche Lesart für Nr. XXV, vgl. Mag. I, Nr. IX, S. 38 u. Grünhut-Adler I S. 136 nt. 707].
39. Coblenz (Rgb. i. d. Rheinprovinz) [vgl. auch Nr. XXII].
40. Cöln (Rgb. i. d. Rheinprovinz) [nach Mag. I Nr. IX S. 38 ist auch Nr. XXIII so zu deuten].
Deutsch Krone vgl. Nr. 147.
41. Deutz (seit 1888 mit Cöln verschmolzen).
42. Dortmund (Rgb. Arnsberg).
43. Düren (Rgb. Aachen).
44. Duisburg (Rgb. Düsseldorf) [nach Aronius nr. 307 auch Nr. IV so zu deuten].
45. Ehnheim (Unterelsaß).
46. [Eller (Rgb. Düsseldorf)] [nach Salfeld, Mart. S. 418 ff. ist so Nr. I zu deuten].
47. Erfurt (Rgb. i. d. preuss. Provinz Sachsen).
48. Frankenhausen (Schwarzburg-Rudolstadt).
49. Frankfurt a. M. (Rgb. Wiesbaden).
50. Freiburg (Kreis i. Baden).

51. [Freisingen (Rgb. Oberbayern)] [nach Aronius nr. 307 ist so Nr. XIX zu deuten].
52. Friedberg (Hessen) (Literatur siehe unter Jehuda ha-Cohen aus F, unter B. 117).
53. Friesach (Kärnten od. Steiermark, vgl. Aronius 427, Ritter I[9] S. 750).
54. Fritzlar (Rgb. Kassel).
55. Fulda (Rgb. Kassel).
56. [Geldern (Rgb. Düsseldorf)] [vgl. Nr. VIII].
57. Glatz (Rgb. Oppeln) (Brann I S. 2 nt. 1).
58. Gnesen (Rgb. Bromberg) (Literatur siehe unter Abrah. b. Isaak i. G, unter B. 8).
59. St. Goar (Rgb. Koblenz).
60. Goslar (Rgb. Hildesheim).
61. Gotha (Hptst. d. Herzogtums Sachsen-Coburg-Gotha).
62. Grünsfeld (bad. Kreis Mosbach).
63. Hagenau (Unterelsaß).
64. Halberstadt (Rgb. Magdeburg).
65. Halle a. S. (Rgb. Merseburg).
66. Hammerstein (Rgb. Coblenz nach Neumann S. 308 u. Aronius S. 343, Rgb. Trier nach Ritter I[9] S. 916).
67. Hornbach (Pfalz) (Mag. X, 77 u. 81).
68. Iserlohn (Rgb. Arnsberg).
69. [Karden (Rgb. Coblenz)] (nach Aronius nr. 307 ist so Nr. XXIII zu deuten, nach Mag. I, Nr. IX, S. 38 ist jedoch Köln zu lesen, vgl. nr. 40).
70. [Karta (bei Ritter u. Neumann nicht angegeben) [nach Graetz ist so Nr. XXIV zu lesen].
71. [Kaub (Rgb. Wiesbaden)] (nach Aronius nr. 307 ist so Nr. V zu deuten, jedoch ist nach Mag. I, Nr. IX, S. 38 Bonn zu lesen, vgl. nr. 33).
72. [Kerpen (Rgb. Cöln)] (vgl. Nr. XIII).
73. Klosterneuburg (Gbz. i. Niederösterreich).
74. Königswinter (Rgb. Cöln).
75. Lahnstein (Rgb. Wiesbaden).

76. Landshut (Rgb. Niederbayern).
77. Laubenheim (Provinz Rheinhessen).
78. Lauda (bad. Kreis Mosbach).
79. Leitmeritz (Böhmen).
80. Leobschütz (Rgb. Oppeln).
81. Liegnitz (Rgb. in Schlesien) (Brann I S. 2 nt. 1).
82. Linz (Rgb. Coblenz nach Neumann S. 502).
83. Lorch (Rgb. Wiesbaden) (Literatur siehe unter Isaak b. Menachem aus L, unter B. 96).
84. Löwenberg (Rgb. Liegnitz) (Brann I S. 2 nt. 1).
85. Magdeburg (Rgb. i. preuss. Prov. Sachsen).
86. Mainz (Provinz Rheinhessen) (nach Aronius nr. 307 u. Brann ist so auch Nr. XV zu deuten).
87. Mautern (Niederösterreich).
88. [Mehr (Rgb. Düsseldorf)] (nach Salfeld Mart. S. 419 ist so Nr. XIV zu deuten).
89. Mergerstorf (Niederösterreich) (nach Ritter II[8] S. 192 Merkerstorf).
90. Merseburg (Rgb. d. preuß. Provinz Sachsen).
91. Metz (Bz. Lothringen) (nach Grünhut-Adler, S. 138, nt. 711 u. Brann ist so auch Nr. XVI zu deuten).
92. [Mörs (Rgb. Düsseldorf)] (nach Graetz VI[3], S. 90 f ist so Nr. XIV zu deuten).
93. München (Rgb. Oberbayern).
94. [Münster (Rgb. in Westfalen)] [nach Brann ist so Nr. XV zu deuten].
95. [Münstermayfeld (Rgb. Coblenz)] [vielleicht ist so Nr. XV zu deuten, vgl. Mart. 157, 68, 84].
96. Münzenberg (Provinz Oberhessen).
97. Naumburg (Rgb. Merseburg).
98. Neuß (Rgb. Düsseldorf) [vgl. Nr. XVIII].
99. Niedeck (Rgb. Aachen) (nach Neumann S. 605 u. Ritter I[9], S. 322, Nideggen).
100. Nikolsburg (Mähren) (Bondy-Dworsky II, Nr. 1104).
101. Nürnberg (Rgb. Mittelfranken) [vgl. Nr. XVII].

102. Olmütz (Mähren).
103. [Pappenheim (Rgb. Mittelfranken)] [Irrtum Bärs Q. S. 131 vgl. nr. 2].
104. Passau (Rgb. Niederbayern).
105. St. Pölten (Niederösterreich).
106. Prag (Böhmen) (vgl. Nr. XX).
107. Proßnitz (Mähren) (Bondy-Dworsky II, Nr. 1104).
108. Randersacker (Rgb. Unterfranken).
109. Regensburg (Rgb. Oberpfalz) (siehe auch Nr. 38, vgl. Nr. XXV).
110. Rosenberg (Rgb. Oppeln).
111. Rosheim (Unterelsaß).
112. Rothenburg a. T. (Rgb. Mittelfranken).
113. Rothenfels (Unterfranken).
114. Rüdesheim (Rgb. Wiesbaden).
115. [Saarbrücken (Rgb. Trier)] (nach Grünhut-Adler I, S. 138 nt. 719 ist so vielleicht Nr. XXI zu deuten).
116. Salzburg (Herzogtum u. österr. Kronland).
117. Sayn (Rgb. Coblenz).
118. Schierstadt (vgl. Aronius nr. 135 i. d. Vorstadt von Regensburg).
119. Schönebeck (Rgb. Magdeburg).
120. Schweinfurt (Rgb. Unterfranken).
121. Siegburg (Rgb. Cöln).
122. [Sinzig (Rgb. Coblenz)] (nach Graetz VI³, S. 90 f ist so Nr. XII zu deuten).
123. Speyer (Rgb. d. bayr. Pfalz).
124. Stahleck (Burg bei Bacharach, Rgb. Coblenz).
125. Straßburg (Bz. Unterelsaß) (nach Scheid Hist. des juifs d'Alsace S. 7 f ist so Nr. III zu deuten).
126. Tachau (Böhmen).
127. Tauberbischofsheim (bad. Kreis Mosbach).
128. [Thionville (Bz. Lothringen)] (nach Grünhut-Adler I, S. 138 nt. 711 ist so Nr. XXVI zu deuten).
129. Klein-Tinz (Rgb. Breslau).

130. Trier (Rgb. i. d. Rheinprovinz) (nach Brann ist auch Nr. XXVI so zu deuten, vgl. Bär S. 25, 46).
131. Trimberg (Rgb. Unterfranken).
132. Troppau (Österr.-Schlesien) (Bondy-Dworsky II, Nr. 1110).
133. [Tsor (bei Ritter nicht angegeben)] (nach Asher S. 164 und Aronius nr. 307 ist so Nr. XXI zu deuten, nach Grünhut-Adler S. 138 nt. 719 ist darunter entweder nr. 115 zu verstehen oder es ist als Schreibfehler ohne Bedeutung).
134. Überlingen (bad. Kreis Konstanz).
135. Ulm (württemb. Donaukreis).
136. Werden (Rgb. Düsseldorf).
137. [Wesel (Rgb. Düsseldorf)] (so ist vielleicht Nr. XI zu deuten).
138. Wetzlar (Rgb. Coblenz).
139. [Wevelinghofen (Rgb. Düsseldorf)] (vgl. Nr. X).
140. Wien (Niederösterreich).
141. Wiener-Neustadt (Niederösterreich).
142. Winkel (Rgb. Wiesbaden).
143. Wissegrad (Böhmen).
144. Wolfesheim (Bz. Unterelsaß) (vgl. Mart. 123).
145. Wolfhagen (Rgb. Cassel).
146. Wolkenburg (Rgb. Cöln).
147. Wołcz (das heutige Deutsch-Crone) (Rgb. Marienwerder) (Callier, Szkice geogr.-hist. [Posen 1886], S. 44).
148. Worms (Provinz Rheinhessen) (vgl. Nr. IX).
149. Würzburg (Rgb. Unterfranken) [so ist vielleicht auch Nr. IV zu deuten].
150. Xanten (Rgb. Düsseldorf) (Literatur siehe unter Josef b. Kalonymos v. X, unten B. 141) (nach Aronius Nr. 195, Q. S. 123, 162, 210, Salfeld, Mart. 418 f ist auch Nr. XII so zu deuten).
151. Znaim (Mähren).
152. [Zons (Rgb. Düsseldorf)] (nach Brann ist so Nr. XII zu deuten).

153. Zülpich (Rgb. Cöln).

אגדר ובה [siehe Nr. II].

אודרנכה [siehe Nr. II].

I. אולנדא (Q 42 nt. e), אילינדא (Q 42 u. ib. nt. e), אילנדה (Mart. 420), אילנירא (Q 45), אילנירה (Mart. 420), אילנא (Q 20), אילנדא (Q. 45 nt. a), אילנירה (Mart. 420), אילנרא (Q 42), אלנירא (Mart. 420). [vgl. nr. 22. 46] אמנרטרך [siehe Nr. XV].

II. אגדר ובה (G-A. 102 V. 7); אודרנכה (ib.); אנדרנכה (ib. u. A. קי); אנדרס (G-A. 102 V. 7); אנרודנארט (ib. Z. 7); ארדכנה (ib. V. 7, A. קי nt. 1), [vgl. Nr. 24].

III. אשתארן בורך (G-A. 103 Z. 8); אישתראן בורך (ib. V. 8, A. קיא); אישתרן בורק (G-A. V. 8), [vgl. nr. 26. 125].

IV. בוירסבורק (G-A. 103 Z. 8); דוי דסבורך (G-A. 103 V. 8, A. קיא), [vgl. nr. 44. 149].

V. בונה (G-A. 102 Z. 7); קובה (ib. V. 7, A. קי), [vgl. nr. 33. 71].

VI. בינגה (G-A. Z. 7, A. קי); ביצא (G-A V. 7), [vgl. nr. 32],

VII. בנבורק (G-A. 103 Z. 9, A. קיא); בנבירק (G-A. 103 V. 9), [vgl. nr. 29].

בסינגש [siehe Nr. XIX].

VIII. גילדא (Q 44 nt. mm); גילרא (Q 44) [vgl. nr. 56].

IX. גרמיזא (G-A. 102 Z. 8); גרמיסא (ib. V. 8); גרמיסה (A. קי); גרמישא (G-A. 102 V. 8) [vgl. nr. 148].

דוי דסבורך [siehe Nr. IV].

דינרישברוק [siehe Nr. XXV].

דנציק [siehe Nr. XII].

X. וויבלינקהובא (Q 41); וויבלינקהווא (ib. nt. v) [vgl. nr. 139].

ווירא [siehe Nr. XIV].

XI. ושל (Q 25); שלא (Q 28) [vgl. nr. 137].

XII. דנציק (Q 73 nt. xG); זנטא (Q 42. 73); זנטש (Q 21), [vgl. nr. 122. 150. 152].

XIII. כרפנא (Q 44); קרפנא (Q 24) [vgl. nr. 72].

מינסר [siehe Nr. XV].

XIV. ווירא (Q 43 nt. e); מירא (Q 23. 43) [vgl. nr. 88. 92].

XV. אמנרטרך (G-A. 103 Z. 9); טינסר (ib. 102 Z. 8); מנדטרך (A. קיא nt. 1); מנדטרן (A. קיא, G-A. 103 V. 9); מרנטרק (G-A. 103 V. 9); משתראן (ib. 102 V. 6, A. קי) [vielleicht verbergen sich hierunter 2 Namen, vgl. nr. 86. 94. 95].

XVI. מס (G-A. 102 Z. 6) [vgl. nr. 91].
משתראן [siehe Nr. XV].

XVII. נוריוברין (G-A. 103 Z. 9) [vgl. nr. 101].

XVIII. נושא (Q 18. 41. 73. 74) [vgl. nr. 98].
נשבורק [siehe Nr. XXV].

XIX. בסינגש (G-A. 103 V. 9); פסינגם (ib. Z. 9); פסינגש (ib. V. 9, A. קיא) [vgl. nr. 51].

XX. פראגה (G-A 103 Z. 11, A. קיא); פרגא (G-A. 103 V. 11) [vgl. nr. 106].

XXI. צר (G-A. 103 Z. 9, A. קיא) [vgl. nr. 115. 133].
קובה [siehe Nr. V].

XXII. קובפילינש (G-A. 102 V. 7, A. קי); קופלינם (G-A. 102 Z. 7) [vgl. nr. 39].

XXIII. קולונייה (G-A 102 Z. 7); קרטניא (ib. V. 7, A. קי) [vgl. nr. 40. 69].
קופלינם [siehe Nr. XXII].

XXIV. קרטא [vgl. nr. 70].
קרטניא [siehe Nr. XXIII].
קרפנא [siehe Nr. XIII].

XXV. דינירשבורוק (G-A 103, Z. 9); נשבורק (A. קיא nt. 2); קשנבורק (G-A. 102, Z. 3); רגנשבורק (A. קיא); רנישבורק (G-A. 103, Z. 10) [vgl. nr. 38. 109].
ישלא [siehe Nr. XI].

XXVI. תיורכש (G-A. 102, Z. 6) [vgl. nr. 128. 130].

IV. Schweiz.

154. Basel (Kanton Basel-Stadt).

B. Verzeichnis der zu behandelnden Personen.

1. Abigdor aus Würzburg (MS. 1885, S. 557).
2. Abigdor b. Elia ha-Cohen aus Wien (M. 10, MS. 1877, S. 559, Z. Gesch. 38. 42. 193).

3. Abraham aus Aschaffenburg (Mag. X, S. 66).
4. Abraham b. Alexander od. Achselrad aus Cöln (M. 51, MS. 1885, S. 308, Z. Gesch. 165).
5. Abraham b. Asriel aus Böhmen (HB. IX, 174, Mag. I S. 3, MS. 1882, S. 316),
6. Abraham ha-Gadol b. Moses in Regensburg (M. 179, MS. 1871, S. 253, 1877, S. 562, 1885, S. 52, Z. 275, Z. Gesch. 48. vgl. Reg. 381).
7. Abraham Hladek (MS. 1877, S. 560 f. u. 1878, S. 185 f.).
8. Abraham b. Isaak in Gnesen, Münzmeister unter Miesco dem Alten (J. Polkowski, Découverte à Glembokie des monnaies polonaises S. 77).
9. Abraham b. Isaak ha-Cohen in Mainz (M. 139, Z. 153).
10. Abraham b. Jehuda ha-Cohen in Mainz od. in Worms (M. 110, Z. 152).
11. Abraham b. Meir ha-Cohen in Speyer (M. 160, MS. 1863 S. 163, 1885 S. 557, 1897 S. 38).
12. Abraham b. Samuel aus Speyer (M. 248, MS. 1863 S. 165, 1885 S. 557, 1895 S. 448, 452, Z. 283).
13. Abun ha Gadol in Mainz (M. 25, Z. 111).
14. Adelin b. Samuel von Boskowitz (Bondy-Dworsky II nr. 1104).
15. Aharon, Judenmeister in Regensburg (Mag. IV, 180, MS. 1871 S. 252, Reg. 432, vgl. Z. 275 u. Z. Gesch. 47).
16. Aharon aus Würzburg (M. 284, MS. 1877 S. 563).
17. Aharon b. Elieser (M. 275, MS. 1871 S. 262, Z. 305)
18. Aharon b. Jonathan b. Isaak aus Würzburg (MS. 1871 S. 257).
19. Alexander aus Andernach (MS. 1885 S. 317, Reg. 345).
20. Ascher ha-Cohen in Sayn (MS. 1885 S. 317, Reg. 345).
21. Ascher b. Isaak ha-Levi (M. 546, Mart. S. 361).
22. Ascher b. Jakob ha-Levi (M. 544, Mag. X, S. 76).
23. Ascher b. Moses (Mart. S. 361, MS. 1877 S. 563).
24. Asriel b. Josef (M. 1149).
25. Baruch b. Elieser (M. 617, Z. Gesch. 64).

26. Baruch b. Isaak in Regensburg (M. 627, MS. 1877 S. 564, 1885 S. 558, 1895 S. 457, Z. Gesch. 36, 46, 88).
27. Baruch b. Meir in Worms (Ritus S. 195).
28. Baruch b. Samuel aus Mainz (Eckstein 140 f, M. 637, MS. 1877 S. 565, 1885 S. 512, 1902 S. 261 nr. 62, Z. 306—308, Z. Gesch. 193 Z. Syn. P. 268).
29. Benjamin aus Mainz (Mag. I, S. 5, Z. 240, 627).
30. Benjamin aus Halle (Mag. I, S. 5, Z. 240, 627).
31. Bruning, Judenbischof in Köln (Reg. 264, 265, 285).
32. Chajjim b. Moses in Wiener-Neustadt (M. 887, MS. 1878 S. 37, vgl. Z. Gesch. 38).
33. Chiskia, Vorsteher in Cöln (Reg. 189).
34. Chiskia b. Eljakim in Würzburg (Reg. 245, Z. 621).
35. Chiskia b. Jakob in Magdeburg (MS. 1871 S. 262, 1878 S. 38, Z. 621).
36. Chiskia b. Natan, Bruder des Elieser b. Natan, aus Mainz (Z. 621).
37. Chiskia b. Reuben aus Boppard (MS. 1863 S. 264, 1885 S. 520, 1902 S. 261 nt. 59, Z. 621).
38. David in Aachen (MS. 1885 S. 520, Reg. 97 a).
39. David aus Metz (Groß S. 349, MS. 1878 S. 40).
40. David b. Jakar in Mainz (Z. 618).
41. David b. Kalonymos b. Meir aus Münzenberg (M. 774. Mag. X, 69, MS. 1863 S. 166, 1878 S. 40, 1885 S. 517, 1902 S. 247 vgl. S. 257 f, 260 nt. 63, Z. 325, Z. Gesch. 49, 93, 193).
42. David ha-Levi in Mainz (M. 743, Z. 164).
43. David b. Meschullam in Nürnberg (Mart. S. 362).
44. David b. Meschullam in Speyer (MS. 1863 S. 163, 256, 1897 S. 36, 37, Reg. 170, Z. 254).
45. David b. Samuel aus Metz in Würzburg (M. 784, vgl. MS. 1878 S. 40).
46. David b. Samuel b. David ha-Levi (M. 744, Z. 164, 257).
47. David b. Samuel in Speyer [Enkel d. vor.] (MS. 1897 S. 38 ff.).

48. David b. Schealtiel, vielleicht in Würzburg (M. 776, Mag. X, 69, MS. 1871 S. 263, 1885 S. 371 u. 511).
49. David b. Schlumiel (Rga. Moses Münz nr 102).
50. Donatus Rabbiner (Reg. 81).
51. Dorbelo in Mainz (Mart. S. 114, MS. 1863 S. 163).
52. Eleasar Chasan in Speyer (Hagoren IV, S. 83 n. 7, MS. 1863 S. 165, Z. Gesch. 72).
53. Eleasar b. Jehuda b. Kalonymos in Worms [Rokeach] (M. 487, Mag. X, 70, MS. 1871 S. 256, 1878 S. 41, 1885 S. 515, 1894 S. 319 nt. 2 u. 320, 1895 S. 457, Reg. 340, 413, Z. 317, Z. Gesch. 77, 131, 193).
54. Eleasar b. Meschullam [I] (Z. Gesch. 72, 73).
55. Eleasar b. Simeon in Mainz (MS. 1885 S. 513, 1902 S. 261 nt. 65).
    Eleasar (lies: Elieser) b. Simson (Rga. Moses Münz nr. 102 vgl. nr. 64).
56. Elia ha-Cohen (M. 387, Z. Gesch. 88).
57. Elieser ha-Gadol b. Isaak b. Josua aus Worms [oder Mainz] (M. 433. Z. Gesch. 47, 130, 192 vgl. Epstein 136).
58. Elieser b. Isaak ha-Levi in Worms (Z. 258).
59. Elieser b. Isaak aus Böhmen in Speyer (M. 420, Mag. X, 69, MS. 1863 S. 166, 1878 S. 42, 44, 1881 S. 197, 1885 S. 563 d l, vgl. M. 63, Z. Gesch. 49).
    Elieser (lies: Eleasar) b. Jehuda b. Kalonymos (MS. 1902 S. 261, vgl. Nr. 53).
60. Elieser b. Joël ha-Levi aus Bonn (M. 427, Mag. X, 70, MS. 1871 S. 256, 1878 S. 42/43, 1863 S. 167, 1885 S. 319/20, 1902 S. 261 nt. 67, Z. 326, Z. Gesch. 36, 193).
61. Elieser b. Josef ha-Levi in Mainz (Mag. X, 70, MS. 1885 S. 513).
62. Elieser b. Natan aus Mainz (M. 451, Mag. X, 70, MS. 1878 S. 43, 1885 S. 306, 1895 S. 28, Z. 259—62, Z. Gesch. 49, 72, 192).
63. Elieser b. Samuel aus Metz in Mainz (Groß S. 347, M. 455, Mag. X, 70, MS. 1885 S. 506, 510, 1902 S. 260 nt. 54, Z. Gesch. 34, 193).

64. Elieser b. Simson in Cöln (M. 457, MS. 1878 S. 44 f, 1885 S. 309 f, Z. 176).
65. Eljakim der Vorsteher [ha-Parnes] (A. II, S. 41, Z. 288).
66. Eljakim b. Josef in Mainz (M. 460, Mag. X, 71, MS. 1868 S. 183, 1885 S. 305).
67. Eljakim b. Meschullam ha-Levi in Speyer (M. 467, Mag. X, 71, MS. 1868 S. 182, 1895 S. 508, 1897 S. 39, Z. Gesch. 31, 192).
68. Ephraim aus Mainz (Z. 618 nr. 15).
69. Ephraim b. Ephraim in Regensburg (Z. 274, Z. Gesch. 49).
70. Ephraim b. Isaak b. Abraham aus Regensburg (M. 511, MS. 1885 S. 369 u. 565, 1895 S. 459, Z. 274—79, Z. Gesch. 33, 49, 125, 193).
71. Ephraim b. Jakob b. Kalonymos aus Bonn (MS. 1876 S. 371, 1878 S. 74, 1885 S. 309, 1894 S. 319 u. 321 Z. 288—93, Z. Gesch. 363).
72. Ephraim b. Jakob in Cöln (MS. 1885 S. 511, Z 618/19 nr. 25).
73. Ephraim b. Meir aus Regensburg (M. 515).
74. Gerschom, Rabbiner in Mainz (Reg. 144, 149).
75. Gerschom b. Jakob aus Bonn (Mag. X, S. 72).
76. Gerschom b. Jakob ha-Goser in Worms (Mag. X, 72, MS. 1878 S. 76).
77. Gerschom b. Jehuda, Meor ha-Golah, aus Mainz (M. 617, Mag. X, 72, Z. 238, Z. Gesch. 192).
78. Gerschom b. Salomo b. Isaak (ha-Cohen) (Z. 273).
79. Hillel b. Jakob aus Bonn (M. 795, Mag. X, 73, Z. 293).
80. Isaak, Dolmetscher (Reg. 68 u. 71).
81. Isaak aus Erfurt [?] (Groß S. 189, MS. 1868 S. 387, Z. Gesch. 50).
82. Isaak aus Mainz (Mart. 371).
83. Isaak b. Abraham (Rga. Moses Münz nr. 102).
84. Isaak b. Ascher ha-Levi aus Speyer (M. 1074, Mag. X, 75, MS. 1863 S. 165, 264, 1885 S. 368, 569, 1895 S. 459, 508, Reg. 337, Z. Gesch. 31, 38, 73).

85. Isaak b. Baruch (Z. Gesch. 50, 93, 193).
86. Isaak b. Dorbelo in Worms (Revue d. ét. juives 44 S. 237 f).
87. Isaak b. Eleasar ha-Cohen in Mainz (Z. 153).
88. Isaak b. Eleasar ha-Levi in Worms (M. 1080, MS. 1878 S. 78, 1885 S. 571, Z. 155).
89. Isaak b. Eljakim in Würzburg (Mart. S. 371, MS. 1873 S. 513, Reg. 245).
90. Isaak b. Gedalja aus [Neuß נוישא] (Q. II, S. 210).
91. Isaak ha-Laban b. Jakob aus Prag (M. 1079, Mag. X, 76, MS. 1863 S. 166, 1886 S. 24, Z. Gesch. 32, 42, 45, vgl. Z. 313).
92. Isaak b. Jehuda in Mainz (Epstein 135 ff, M. 1076, Mart. 371, MS. 1885 S. 571, Z. Gesch. 192).
93. Isaak b. Josef b. Isaak (Z. 170—71, Z. Gesch. 192).
94. Isaak b. Meir (Z. 303, Z. Nachtr. S. 17).
95. Isaak b. Meir in Lauda (Mart. 124 u. 372).
96. Isaak b. Menachem aus Lorch (MS. 1878 S. 80, 1885 S. 317, Z. 271).
97. Isaak b. Meschullam in Worms (MS. 1885 S. 515).
98. Isaak b. Meschullam ha-Levi (MS. 1902 S. 260 nt. 55).
99. Isaak b. Mordechai in Regensburg (M. 1032, MS. 1863 S. 165, 1878 S. 80, 1886 S. 26, 1895 S. 508).
100. Isaak b. Moses (Z. 154, 250).
101. Isaak b. Moses in Würzburg (Mart. S. 372).
102. Isaak b. Natan (Z. 234).
103. Isaak b. Salomo ha-Cohen (MS. 1902 S. 261 nt. 63).
104. Isaak b. Samuel ha-Levi in Worms (Brüllsch. Jahrb. 9, 146, Z. 482).
105. Isaak b. Schalom [Großvater des R. Isaak Or Sarua] (Z. 458).
106. Jakar in Mainz [?] (M. 1090, Z. 112).
107. Jakar b. Samuel ha-Levi in Speyer (MS. 1878 S. 84).
108. Jakob b. Ascher ha-Levi (MS. 1863 S. 265, 1886 S. 28, 1902 S. 260 nt. 52).

109. Jakob b. David in Worms (MS. 1896 S. 512 f).
110. Jakob b. Eleasar aus נמץ (Harkavy, d. Juden u. d. slav. Sprachen S 42 f, Zedner, Auswahl hist. Stücke 37).
111. Jakob b. Isaak ha-Levi in Worms (M. 1062, Mag. X, 76, MS. 1886 S. 28).
112. Jakob b. Isaak ha-Levi (Jabez) in Speyer (MS. 1863 S. 165, Z. Gesch. 31).
113. Jakob b. Isaak b. Eleasar ha-Levi aus Hornbach in Mainz (Mag. X, S. 77, MS. 1902 S. 261 nt. 66).
114. Jakob b. Jakar in Worms (u. Mainz?) (Epstein 136, M. 1064, Mag. X, 76, MS. 1901 S. 44, Z. 112).
115. Jakob Zarfati in Nürnberg (MS. 1871 S. 263, Z. 612).
116. Jechiel in Würzburg, Münzmeister (Reg. 425, vgl. ib. 351, 389).
117. Jehuda ha-Cohen aus Friedberg (Groß 528, Mag. IV, S. 180g, Z. Gesch. 36, 51, vgl. Z. 611 f).
118. Jehuda ha-Gadol aus Speyer (Z. 600).
119. Jehuda ha-Levi in Mainz (Mart. S. 374, Z. 611).
120. Jehuda ha-Levi in Regensburg (Z. 330).
121. Jehuda b. Abraham, Vorsteher in אילנא oder אילינרא [siehe oben Nr. 1] (Q. 20. 42, Reg. 193).
122. Jehuda b. Baruch in Worms (M. 975, Mag. X, 77, Z. Gesch. 192).
123. Jehuda b. Isaak b. Jehuda in Mainz (M. 993).
124. Jehuda b. Jakar in Worms (M. 1000, vgl. Z. 618 nr. 25).
125. Jehuda b. Kalonymos ha-Bachur (Hagoren IV, S. 83 nr. 3, MS. 1863 S. 166, 256, 1885 S. 511).
126. Jehuda b. Kalonymos b. Meir aus Speyer (M. 1033, Mag. X, 78, MS. 1863 S. 163, 1878 S. 88, 1895 S. 400, 1897 S. 36, 37, 42, Z. Gesch. 42, 193).
127. Jehuda b. Kalonymos ha-Saken (MS. 1895 S. 448).
128. Jehuda b. Kalonymos b. Moses in Mainz (M. 1034, Reg. 209, Z. 280—2, Z. Gesch. 193).
129. Jehuda b. Meir ha-Cohen I (M. 1001, MS. 1886 S. 30 1897 S. 38, Z. 611).

130. Jehuda b. Meir ha-Cohen II in Mainz (M. 1002, Z. 611).
131. Jehuda b. Moses in Regensburg (MS. 1901 S. 48).
132. Jehuda b. Moses ha-Cohen in Mainz (MS. 1881 S. 195, Rabiah nr. 151 nt. 34, Rga. Moses Münz nr. 102, Z. 478).
133. Jehuda b. Samuel ha-Chassid in Regensburg (M. 990, Mag. I, 106, MS. 1863 S. 167, 1871 S. 252, 1895 S. 448 nt. 5, Z. 298—301, Z. Gesch. 51, 76, 125/26, 135, 162, 193).
134. Jehuda b. Simeon (MS. 1902 S. 261 nt. 56).
135. Jekutiel b. Josef (Z. 177).
136. Jekutiel b. Moses in Speyer (Mag. X, 78, MS. 1863 S. 162, 1878 S. 250, 1897 S. 39, Z. 157).
137. Joël b. Isaak in Mainz (Mart. S. 435).
138. Joël b. Isaak ha-Levi aus Bonn (M. 1036, Mag. X, 78, MS. 1863 S. 165, 1878 S. 89, 1885 S. 314, Z. 269, Z. Gesch. 51, 193).
139. Joël b. Natan ha-Cohen (MS. 1902 S. 261).
140. Jonatan b. Isaak in Würzburg (M. 1040, Mt. 1871 S. 256, Z. Gesch. 51).
141. Josef b. Kalonymos, d. Punktator aus Xanten (Z. 335, Z. Gesch. 111, 114).
142. Josef b. Moses ha-Cohen (Rga. Moses Münz nr. 102).
143. Josef b. Natan in Würzburg (Z. 271).
144. Josef b. Othniel (Asriel) (MS. 1902 S. 260).
145. Kalonymos b. Gerschom in Worms (M. 1172, MS. 1885 S. 515, 1895 S. 458).
146. Kalonymos b. Isaak in Speyer (M. 1174, Mag. X, 79, MS. 1863 S. 163, 164, 1878 S. 139, 1897 S. 39, Z. Gesch. 53, 192).
147. Kalonymos b. Jehuda in Mainz (Mag. X, 79, MS. 1871 S. 257, 1895 S. 448, Z. 164, 255, Z. Gesch. 73).
148. Kalonymos b. Meir [Parnes] (MS. 1885 S. 516, 1895 S. 448 nt. 9, Z. 309).
149. Kalonymos b. Meschullam, Gemeindevorsteher in Mainz (Reg. 178, 185, 187).

150. Kalonymos b. Schabtai in Worms (M. 1175, MS. 1878 S. 140, Z. 250).
151. Machir b. Jehuda, Bruder d. R. Gerschom [siehe nr. 77] (M. 1104, MS. 1897 S. 300, 456, Z. Gesch. 60, 163).
152. Mathatja. b. Reuben (MS. 1902 S. 261).
153. Meir aus Wiener-Neustadt (Mart. S. 375).
154. Meir b. Abraham ha-Cohen in Mainz (Z. 152).
155. Meir b. Isaak b. Samuel in Worms (Z. 145—52, 248).
156. Meir b. Jehuda b. Josef b. David aus Münzenberg (Z. 459).
157. Meir b. Joël ha-Cohen (MS. 1902 S. 261 nt. 64).
158. Meir b. Kalonymos b. Meir aus Speyer (M. 1099, MS. 1863 S. 166, 1895 S. 488 nt. 12, Z. Gesch. 53).
159. Meir b. Samuel (MS. 1902 S. 261 nt. 62).
160. Menachem b. David ha-Levi (Mart. S. 378).
161. Menachem b. Jakob b. Salomo b. Menachem in Worms (M. 1106, Mag. X, 80, MS. 1856 S. 419, 1885 S. 317, 515, 1894 S. 319, 1895, S. 458, Ritus 14/15, Z. 294—6).
162. Menachem b. Machir in Regensburg (M. 1107, Mag. X, 80, Z. 158, 250, Z. Gesch. 192).
163. Meschullam b. David (Rga. Moses Münz nr. 102).
164. Meschullam b. Kalonymos in Mainz (Mart. S. 434 nr. 25).
165. Meschullam b. Moses aus Mainz (Mag. X, 81, MS. 1903 S. 340, Z. Gesch. 192, vgl. Z. 161).
166. Micheas, legis doctor, in Trier (MS. 1858 S. 180, Reg. 189).
167. Moses in Würzburg (Mart. 119).
168. Moses ha-Cohen, Vorbeter in Mainz (Mart. S. 435).
169. Moses ha-Cohen in Cöln [in Xanten 1096 erschlagen] (Mart. S. 379).
170. Moses, Rabbiner aus Frankreich, in נמצא oder נמצים (Q. II, 21, 42, 73, Reg. 195).
171. Moses b. Chisdai aus Tachau (MS. 1878 S. 144, 1882 S. 410f, Z. 315/6).

172. Moses b. Jekutiel b. Moses, Gemeindevorsteher in Speyer (Q. 48, Reg. 170, 183, 203, Z. 157).
173. Moses b. Isaak ha-Levi aus Hornbach (Mag. X, S. 81).
174. Moses b. Joël in Regensburg (M. 1114 Z. Gesch. 33).
175. Moses b. Josef ha-Cohen (MS. 1863 S. 264, Z. 315).
176. Moses b. Meschullam (Z. 162, 251).
177. Moses b. Mordechai in Mainz (M. 1124, Mag. X, 81, MS. 1873 S. 171, 1885 S. 512).
178. Moses b. Salomo ha-Cohen in Mainz (M. 1126, MS. 1878 S. 170, Z. Gesch. 50, 193).
179. Nachman b. Jakob (MS. 1886 S. 24).
180. Natan b. Jsaak in Mainz (MS. 1885 S. 513, 1902 S. 261 nt. 60, Z. 332 u. Nachtr. 61).
181. Natan b. Machir (M. 1137, Mag. X 82, MS. 1897 S. 300, 457, 569, Z. 159—61).
182. Natan von Rothenfels in Würzburg (Reg. 416).
183. Natan (b. Simon), Judenmeister in Würzburg (Reg. 387 vgl. M. 1136).
Natan b. Reuben (lies: b. Isaak), (MS. 1902 S. 261 nt. 60 vgl. nr. 180).
184. Natan b. Simon in Speyer (MS. 1885 S. 516, 1895 S. 495, 1902 S. 261 nt. 57.
185. Nechemja b. Machir in Mainz (MS. 1897 S. 300, 365).
186. Pesach ha-Cohen (b. Abraham) (Z. 335).
187. Pethachja b. Jakob aus Regensburg (MS. 1886 S. 24 Reg. 321).
188. Salman in Wien, Münzmeister u. Güterverwalter (Reg. 336, 339, 363).
189. Salomo b. Abraham (Z. 313, Z. Gesch. 93, 101).
190. Salomo b. Isaak (Raschi) in Worms (M. 1195. Z. 252—4, Z. Gesch. 62, 188. 192).
191. Salomo b. Simson b. Eljakim in Worms (Gross S. 295 M. 1198, Mag. X, 84, Mart. 103 nt. 1 u. 381, MS. 1856 S. 419, Reg. 171, Z. 157, 613, Z. Gesch. 192).
192. Samuel ha-Cohen in Mainz (Mart. S. 382).

193. Samuel in Regensburg (Reg. 135).
194. Samuel b. Abraham ha-Levi (aus Worms) (Mag. X, 67, Z. 341).
195. Samuel b. Baruch aus Mainz [M. 1205 fälschlich mit nr. 204 indentifiziert, vgl. Eckstein S. 140] in Bamberg (Eckstein S. 140 f. 297/8 u. M. 1205).
196. Samuel b. David ha-Levi in Mainz (Mag. X, 84, Z. 164 vgl. Z. Gesch. 192).
197. Samuel b. Isaak in Mainz (Mart. S. 435 vgl. Z. 313).
198. Samuel b. Isaak ha-Levi aus Worms (M. 1207, Mag. X, 85, MS. 1878 S. 178).
199. Samuel b. Jehuda (Z. 162, 254).
200. Samuel b. Jehuda ha-Cohen in Mainz (Mart. S. 382, Z. 612).
201. Samuel ha-Bachur b. Josef in Mainz (Mart. S. 382, Z. Gesch. 566).
202. Samuel b. Kalonymos ha-Chassid [V. d. R. Iehuda ha-Chassid] aus Speyer (M. 1200, MS. 1863 S. 165, 1895 S. 448, Z. Gesch. 55, 74),
203. Samuel b. Kalonymos in Erfurt (Mart. S. 120, nt. 2 u. 384, MS. 1868 S. 317, Z. 465).
204. Samuel b. Menachem aus Bamberg (M. 1208, Z. Gesch. 101, 193).
205. Samuel b. Menachem aus Würzburg (vgl. M. 1203, Z. 330).
206. Samuel b. Moses (Z. 334).
207. Samuel b. Natan aus Bergheim (Reg. 561, 657, 721, 766).
208. Samuel b. Natronai aus Bonn (M. 1210, Mag. X, 85. MS. 1885 S. 310, Z. Gesch. 33, 193).
209. Schealtiel b. Menachem in Cöln (MS. 1885 S. 371, vgl. M. 1182, Z. 271).
210. Schemarja b. Mordechai aus Speyer (M. 1225, MS. 1878 S. 180, 1863 S. 167, 1885 S. 309, 1895 S. 453, Z. Gesch. 193).
211. Simcha b. Samuel aus Speyer (M. 1215, Mag. X, 86, MS. 1863 S. 167, 1871 S. 256, 1878 S. 182, 1895

S. 448 nt. 4, 1902 S. 261 nt. 58, Z. 304—11, Z. Gesch. 36, 162, 193).

212. Simeon b. Isaak ha-Gadol aus Mainz (M. 1219, Mart. S. 385, Z. 111—25, 235, Z. Gesch. 193),
213. Simeon b. Ephraim (MS. 1902 S. 261).
214. Simson b. Gerschom in Cöln (Mart. S. 385).
215. Süsskind von Trimberg, Minnesänger, (Reg. 397).
216. Tobia b. Elieser ha-Gadol (in Mainz) M. 931, Z. 257, Z. Gesch. 61).
217. Uri b. Joel ha-Levi in Cöln (Schwiegersohn des Elieser b. Natan aus Mainz) (M. 326, MS. 1893 S. 147, Z. Gesch. 421).

C. Übersicht über die Einreihung der Personen in die geographische Artikel.

Aachen: 38.
אילנא od. אילינדא: 121.
Andernach: 19.
Aschaffenburg: 3.
Bamberg: 195. 204.
Bergheim: 207.
Böhmen: 5.
Bonn: 60. 71. 75. 79. 138. 208.
Boppard: 37.
Boskowitz: 14.
Cöln a. Rh.: 4. 31. 33. 64. 72. 169. 209. 214. 217.
Erfurt: 81(?). 203.
Friedberg: 117.
Gnesen: 8.
Halle: 30.
Hornbach: 173.
Lauda: 95.
Lorch: 96.
Magdeburg: 35.

Mainz: 9, 10 (vgl. Worms), 13, 28, 29, 36, 40, 42, 51, 55, 57 (?), 61, 62, 63, 66, 68, 74, 77, 82, 87, 92, 106 (?), 113, 114 (vgl. Worms), 119, 123, 128, 130, 132, 137, 147, 149, 154, 164, 165, 168, 177, 178, 180, 185, 192, 196, 197, 200, 201, 212, 216 (!).
Metz: 39.
Münzenberg: 41, 156.
[Neuß] נוישא: 90.
Nürnberg: 43, 115.
Prag: 91.
Regensburg: 6, 15, 26, 69, 70, 73, 99, 120, 131, 133, 162 174, 187, 193.
Rothenfels: 182 (vgl. Würzburg).
זנטא oder זנטש: 170.
Sayn: 20.
Speyer: 11, 12, 44, 47, 52, 59, 67, 84, 107, 112, 118, 126, 136, 146, 158, 172, 184, 202, 210, 211.
Tachau: 171.
Trier: 166.
Trimberg: 215.
Unbekannten Wohnortes: 7, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 46, 49, 50, 54, 56, 65, 78, 80, 83, 85, 93, 94, 98, 100, 102, 103, 105, 108, 110, 125, 127, 129, 134, 135, 139, 142, 144, 148, 151, 152, 157, 159, 160, 163, 175, 176, 179, 181' 186, 199, 206, 213.
Wien: 2, 188.
Wiener-Neustadt: 32, 153.
Worms: 10 (vgl. Mainz), 27, 53, 57, 58, 76, 86, 88, 97, 104, 109, 111, 114 (vgl. Mainz), 122, 124, 145, 150, 155, 161, 190, 191, 194 (?), 198.
Würzburg: 1, 16, 18, 34, 45, 48 (?), 89, 101, 116, 140, 143, 167, 182 (vgl. Rothenfels), 183, 205.
Xanten: 141.

Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

I.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 4. Januar 1907 im Bureau des D. I. G. B., Berlin W., Steglitzerstrasse 85.

Anwesend: Adler, Baneth, Bloch, Brann, Cohen, Guttmann, Karpeles, Lucas, Maybaum, Philippson, Porges, Rosenthal, Simonsen, Werner; als stellvertretender Schriftführer Nathan.

Entschuldigt: Bacher, Baerwald, Blau, Geiger, Güdemann, Kroner, Posnanski, Schwarz, Steckelmacher, Vogelstein, Weisse, Ziemlich.

Der Vorsitzende, eröffnet um 10 Uhr die Sitzung mit einem Nachrufe auf den soeben heimgegangenen Salomon Buber, dessen Andenken die Versammlung durch Erheben von den Sitzen ehrt.

Vor Eintritt in die Tagesordnung stellt der Vorsitzende fest, daß das Mitglied des Ausschusses, Herr Rabbiner Dr. Vogelstein, Stettin zu der Ausschußsitzung vom 4. Juli v. J. keine Einladung erhalten hatte und daß sein Ausbleiben daher entschuldigt sei.

Der Jahresbericht wird verlesen und genehmigt. Aus Zweckmäßigkeitsgründen wird die Verlegung des Geschäftsjahres auf die Zeit vom 1. Oktober bis 30. September beschlossen.

Herr Direktor Dr. Baerwald, Frankfurt a. M., bittet um Entlassung aus dem Ausschuß. Die Versammlung beschließt demgemäß, indem sie gleichzeitig Herrn Direktor Dr. Baerwald in Würdigung seiner Verdienste um die Gesellschaft zum Ehrenmitgliede des Ausschusses ernennt. — Der Vorsitzende verliest ein Schreiben des Schriftführers Lucas-Glogau, wonach dieser wegen der Schwierigkeiten, die der Geschäftsführung durch seine Trennung von dem Wohnorte des Vorsitzenden erwachsen, sein Amt als Schriftführer niederlegt. Die Versammlung nimmt dieses mit dem Ausdruck des Bedauerns und des lebhaften Dankes an Herrn Dr. Lucas für seine unermüdliche Tätigkeit im Interesse der Gesellschaft zur Kenntnis und wählt an seine Stelle Karpeles-Berlin. Gleichzeitig beschließt sie die Anstellung des Herrn Dr. N. M. Nathan als stellvertretenden Schriftführers.

Die Versammlung wiederholt den Beschluß, daß die Worte: »Tatsachen und« in dem Vermerke, den die Gesellschaft jedem von ihr herausgegebenen Werke voranschickt, fortgelassen werden sollen.

Über das Corpus Tannaiticum referiert Rosenthal-Breslau. Die Traktate Berachot und Peah liegen, von Herrn Jawitz bearbeitet, druckfertig vor. Die Versammlung beschließt die Einsetzung einer aus den Herren Dr. Baneth, Guttmann, Horovitz, Rosenthal, und Simonsen bestehenden Kommission, welche das Recht der Kooptation hat. Sie soll, wie es bei der Germania Judaica geschehen ist, möglichst in mündlicher Verhandlung einen Arbeitsplan ausarbeiten, der für das ganze Unternehmen maßgebend ist. Dieser Plan soll dem Ausschusse zur Begutachtung mitgeteilt werden.

Über die Germania Judaica referiert Brann-Breslau, deren Verzeichnisse für den ersten Band er vorlegt. Herrn Dr. A. Süßmann-Breslau, wird für seine Arbeiten an der G. J. ein entsprechendes Honorar bewilligt.

Über das Loewesche Oratorium Hiob hört die Versammlung die Referate der Herren Dr. Hirschberg und Prediger Runze. Es wird beschlossen, daß das Oratorium seinem textlichen und musikalischen Inhalt nach auf christliche Motive hin von Herrn Geheimrat Prof. Dr. Cohen-Marburg, geprüft und nach dessen Zustimmung von der Gesellschaft veröffentlicht werden soll.

Nach dem Berichte Simonsens-Kopenhagen, liegt der 1. Band des Maimonideswerkes druckfertig vor. Der von Simonsen vorgeschlagene Titel »Moses b. Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß« wird gutgeheißen.

Subventionen werden bewilligt:

1. Herrn S. Funk-Boskowitz, für die Herausgabe des 2. Teiles seines Werkes »Die Juden in Babylonien«.

2. Herrn Horodetzky tür seine Zeitschrift »Hagoren«.

3. Herrn Dr. Schapiro-Berlin, zur Herausgabe seiner Arbeit »Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans«.

4. Herrn Dr. Jampel-Heidelberg, zur Herausgabe von Sonderabzügen seiner in der Ms. erschienenen Estherstudien.

Der Ausschuß beschließt ferner den Ankauf von einigen Exemplaren:

5. des von Herrn Bar. Tolidano-Tiberias, herausgegebenen Kommentars des Abraham b. Natan aus Lunel zum Traktate Kalla.

6. des von Herrn Rechtsanwalt Dr. A. Dietz in Frankfurt a. M. beabsichtigten Verzeichnisses sämtlicher Juden Frankfurts in den letzten Jahrhunderten.

7. des von G. Bondy-Prag, herausgegebenen Urkundenwerkes »Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien von 906—1620« zu ermäßigtem Preise, um diese den Mitgliedern zur Verfügung zu stellen.

Ein Antrag Rosenberg-Bern, wird der Kommission des C. T. zur Berichterstattung in der nächsten Ausschußsitzung überwiesen.

Der die »Z. f. H. B.« betreffende Vertrag mit Ostertag-Glogau, wird für das Jahr 1907 erneuert.

Schluß $2^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

II.

Vierter Jahresbericht der Gesellschaft.

Mit dem vorliegenden Jahresbericht beschließt die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums das vierte Jahr ihre Bestehens. Wie in den Vorjahren, hat sie auch in dem abgelaufenen Zeitraum zur Förderung der Arbeiten auf den verschiedensten Gebieten unserer Wissenschaft in erfreulicher Weise beigetragen.

In der Generalversammlung vom 27. Dezember 1905 wurde der bisherige Ausschuß wiedergewählt. Die Zahl der Mitglieder ist von 715 im Vorjahre auf 837 im Berichtsjahre gestiegen. Die Einnahmen betrugen bei dem vorläufigen Kassenabschluß vom 22. Dezember 1906 27.612,85 Mk., die Ausgaben 22.594,23 Mk., wie aus dem Kassenbericht des weiteren ersichtlich ist.

Unsere Mitglieder erhielten:

1. die »Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«;
2. das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1906«;
3. den Vortrag des Herrn Rabbiner Dr. Lucas (Glogau): »Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu ihrer Förderung«;
4. die im letzten Jahresbericht angekündigte Schrift: H. Steinthal, »Über Juden und Judentum«, Vorträge und Aufsätze, herausgegeben von G. Karpeles;

Eine Anzahl unserer Mitglieder erhielt durch unsere Vermittelung die »Zeitschrift für hebräische Bibliographie« zu ermäßigtem Preis.

Außer den im vorstehenden unter 1, 3 und 4 genannten Schriften hat die Gesellschaft herausgegeben:

1. M. Güdemann, »Jüdische Apologetik«.
2. A. Süssmann, »Die Tilgung der Judenschulden unter König Wenzel«.

In Vorbereitung ist: D. Kaufmann, »Gesammelte Schriften«. Band I, herausgegeben von M. Brann.

In Kürze erscheint: »Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans« von Dr. J. Schapiro (Berlin).

Mit Subvention der Gesellschaft ist erschienen: »Bereschit

rabba mit kritischem Apparate und Kommentare« von J. Theodor, Lieferung III.

Von dem Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums« ist als 1. Band die vorstehend genannte »Apologetik« des Herrn Oberrabiner Dr. Güdemann im Kommissionsverlag von C. Flemming in Glogau erschienen. Eine Übersetzung des Werkes in französischer Sprache wird Herr Rabbiner Debré, Professor am Rabbiner-Seminar in Paris, veranstalten.

Als nächste Bände des »Grundrisses« werden voraussichtlich die »Systematische Theologie« von Herrn Professor Dr. Kohler (Cincinnati), der 1. Band der »Wirtschaftsgeschichte« von Herrn Privatdozent Dr. G. Caro (Zürich) und die »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes«, 1. Hälfte, von Professor Dr. Philippson (Berlin) erscheinen. Auch von anderen Mitarbeitern am »Grundriß« liegen uns Berichte über ein gedeihliches Fortschreiten ihrer Werke vor. Dagegen hat Herr Dr. B. Kellermann (Berlin) seinen Beitrag über »Judentum und Christentum« zurückgezogen.

Für den Druck und den Vertrieb des »Grundrisses« hat der Vorstand die rühmlichst bekannte Buchhandlung G. Fock G. m. b. H., Leipzig gewonnen und dadurch diesem selbst eine möglichst große Verbreitung gesichert.

Die Kommission für die »Germania Judaica« hat die Vorarbeiten zum Teil I nahezu beendigt. Das Register der Stichworte und das Verzeichnis der zu behandelnden Personen sind endgiltig festgestellt. Nach Maßgabe des Arbeitsplanes werden die Verzeichnisse im Januarheft der »Monatsschrift« veröffentlicht werden. Wegen der Verteilung der Artikel an geeignete Bearbeiter werden gegenwärtig Verhandlungen gepflogen.

Von dem »Corpus Tannaiticum« liegen die beiden ersten Traktate der Ordnung »Zera'im«, von Herrn Jawitz (Homburg) bearbeitet, druckfertig vor. In mehreren hervorragenden Gelehrten sind eine Reihe neuer Mitarbeiter an dem Werke gewonnen worden. Die Edition und Bearbeitung des Traktates »Semachot« wird von Herrn Dr. Klotz (Prag) vorbereitet.

Von dem »Maimonideswerke" wird der erste Band in Kürze erscheinen.

Der Ausschuß bewilligte in seinen Sitzungen vom 27. Dezember 1905 und 4. Juli 1906 folgende Subventionen:

1. Herrn Dr. Jacob (Göttingen) für sein Werk »Der Pentateuch«;

2. Herrn Dr. G. Kutna (Berlin) für das von ihm in Aussicht genommene Werk »Die Gestalten der Bibel in der bildenden Kunst«;

3. Herrn Dr. A. Süssmann (Breslau) für sein Werk »Die Tilgung der Judenschulden unter König Wenzel«;

4. Herrn Dr. Yahuda (Berlin) für seine Ausgabe von Bachjas »Herzenspflichten«;

5. Herrn Ben Jehuda (Jerusalem) für die Ausgabe seines »Hebräischen Wörterbuches«;

6. dem »Verein für jüdische Statistik« für seine »Statistik der deutschen Juden«;

7. Herrn Dr. Rosenthal (Pr. Stargard) und

8. Herrn Dr. A. Samter (Berlin) persönliche Subventionen

und

1. Herrn Dr. Herzog (Prag-Smichow) für seine Edition des »Joseph ben Elieserschen Superkommentars zu Ibn Esra«;

2. Herrn Ratner (Wilna) für die nächste Lieferung seiner »Varianten zum palästinensischen Talmud«;

3. Herrn Jawitz (Homburg) und seinem Gehilfen für ihre Arbeiten zum »Corpus Tannaiticum«;

4. Herrn Prof. Dr. N. Müller für seine »Katakombenforschungen in Rom«.

Herr Prof. Dr. N. Müller, Professor an der Universität Berlin, rühmlichst bekannt auf dem Gebiet der christlichen Katakombenforschung, ist seit dem Jahre 1883 mit der Erforschung aller aus dem Altertum und der ersten Hälfte des Mittelalters stammenden jüdischen Begräbnisstätten Italiens beschäftigt, welche, zumal nach der im Jahre 1885 neu entdeckten jüdischen Katakombe in Rom, sowie insbesondere nach der im Jahre 1904 erfolgten Wiederentdeckung der bereits von dem berühmten Archäologon Antonio Bosio (1602) gekannten Katakombe am Monteverde in Rom eine Fundgrube für unsere Kenntnis der alten jüdischen Gemeindeverfassung sowie der Geschichte des Judentums in Italien zu werden versprechen.

Herr Prof. Müller, welcher während seines mehrfachen Aufenthaltes in Italien die Ausgrabungen persönlich mit seltener Umsicht und Ausdauer, unter Strapazen und Entbehrungen, zum Teil selbst unter Lebensgefahr geleitet hat, berichtet über die bisherigen Resultate der Erforschung der zuletzt genannten Katakombe:

Sie ist die älteste der bisher bekannt gewordenen jüdischen Begräbnisstätten in Italien, und bietet als solche unbekannte Grabräume und Grabformen. An Inschriften hat Herr Prof. Müller während seiner früheren Ausgrabungen 130, im letzten Herbst 45 gefunden; von diesen haben 4 hebräischen Text, andere lateinischen Text, und zwar sind diese älter als die bisher bekannten griechischen Epitaphien. Diese Inschriften vermitteln uns die Kenntnis einer ganzen Reihe neuer Männer- und Frauennamen, verschiedener römischer Synagogengemeinden, ihrer Namen, ihrer Beamten und ihrer Verfassung; sie isind ferner reich an — zum Teil unbekannten — Emblemen und

Symbolen. Von sonstigen Fundgegenständen seien endlich über 300 Terrakottalampen, 70 Ziegelstempel, sowie ein wertvolles, mit Edelsteinen besetztes Armband erwähnt.

An unsere Mitglieder richten wir, um in Zukunft eine pünktliche Zustellung aller Zuschriften und Sendungen sicherzustellen, die Aufforderung, **uns durch sofortige Mitteilung von Adressenänderung an unser Bureau. Berlin N. 24, Artilleriestr. 35 A, freundlichst** unterstützen zu wollen; **ebendorthin sind auch neue Beitrittserklärungen zu richten. Zahlungen sind ausschliesslich an unsern Schatzmeister, Herrn Stadtrat J. Landsberger in Glogau, zu richten.**

Wir beabsichtigen, im neuen Jahre eine umfassende Propaganda zu entfalten, um das Interesse an der Förderung der Wissenschaft des Judentums in immer weitere Kreise zu tragen. Auch unsere Mitglieder bitten wir, unserer Sache neue Freunde zu werben.

Berlin, Januar 1907.

DER VORSTAND.

Philippson. Guttmann. Lucas.

III.

Protokoll über die Generalversammlung am 5. Januar 1907 in der Aula der Knabenschule der Jüd. Gemeinde. Grosse Hamburgerstr. 27.

Prof. Philippson eröffnet die Versammlung um 7 Uhr mit der Feststellung, daß die G.-V. statutengemäß einberufen ist.

Der Jahresbericht wird verlesen und genehmigt. Herr Rabbiner Dr. Feuchtwang-Wien, überbringt die Grüße der Wiener Kultusgemeinde, der es zu besonderer Freude gereicht habe, daß die »Apologetik« ihres Oberrabbiners, des Herrn Dr. Güdemann, als erster Band des von der Gesellschaft begonnenen Grundrisses erschienen sei.

Da der ordnungsmäßige Jahresabschluß noch nicht erfolgt ist, beantragt der Vorsitzende, Punkt 2 der Tagesordnung (Decharge) bis zur nächsten G.-V. zurückzusetzen und die Herren Fürst und Sachs in Glogau zu Kassenrevisoren zu wählen. Die Versammlung beschließt demgemäß.

Der bisherige Ausschuß wurde durch Zuruf wieder gewählt.

Darauf hielten die Herren Docent Dr. Brann aus Breslau und Rabbiner Dr. Eschelbacher aus Berlin ihre Vorträge über »die Geschichte der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« und über »das Judentum im Urteil der modernen protestantischen Theologie«.

Schluß der G.-V. um 9¼ Uhr.

IV.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft am 5. Januar 1907.

Eröffnung $9^1/_2$ Uhr.

Der neugewählte Ausschuß konstituiert sich. Es wurde Prof. Philippson zum Vorsitzenden, Rabbiner Dr. Guttmann, Breslau, zu dessen Stellvertreter, Dr. Gustav Karpeles zum Schriftführer, und Dr N. M. Nathan zum Stellvertreter des Schriftführers gewählt.

Schluß der Sitzung 10 Uhr.

Besprechung.

de Haas, Philipp, Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Mahzor-Handschriften, mit Übersetzung und Erklärung. Berlin, L. Lamm, 1906. 107 S. 8°.

Der Verfasser macht uns mit einer Anzahl ungedruckter religiöser Dichtungen vorzüglich deutscher und französischer Peitanim bekannt (R. Meïr aus Rothenburg, R. Efraim aus Bonn, R. Jakob b. Isak ha-Lewi, R. Jehuda b. Samuel [ha-Chasid?], R. Josef Kimchi R. Joëz b. Malkiel u. A.), was wir freudig begrüßen. Freudig begrüßt zu werden verdient aber schon die Tatsache, daß H. den Mut gefunden hat, in einer Inauguraldissertation ein neuhebr. Thema zu behandeln, und daß der Lohn dieses Mutes nicht eine arge Enttäuschung war. Die Dissertation ist in Straßburg angenommen worden, und das ist entschieden ein Fortschritt. Vielleicht wird sich doch die Erkenntnis Bahn brechen, daß die hebr. Poesie des Mittelalters wert ist, wissenschaftlich erforscht zu werden, und daß bei ihrer Erforschung — von dem »Ding an sich« abgesehen — Grammatik, Lexikographie und Bibelexegese viel gewinnen können, namentlich soweit die Geschichte dieser Disziplinen in Betracht kommt. Daß auch einem jüdischen Theologen die wissenschaftliche Behandlung und Bearbeitung der mittelalterlichen Dichtungen nicht so leicht fällt, wie man in Professorenkreisen glaubt, wissen die Eingeweihten sehr wohl; einen neuen Beweis hierfür liefert die vorliegende Schrift, die ausführlich besprochen werden soll, weil sie nach vielen Jahren die erste Promotionsschrift auf diesem Gebiete ist und hoffentlich bald Nachahmung finden wird. Der Verfasser hat sich redlich Mühe gegeben, eine gute Arbeit zu liefern. An die Resultate seiner Forschung haben zwei hervorragende Gelehrte, die Professoren Landauer und Nöldeke, die

bessernde Hand gelegt. Trotzdem sind einige Dutzend Fehler stehen geblieben, die eine Berichtigung dringend erheischen. Hier sei nur eine Auslese geboten.

Als Quelle für Nr. I wird (S. 8) Jalkut zu Ps. 93, 1 angegeben. Da der Dichter von »zehn Gewändern« spricht, war die in der Anmerkung S. 10 angeführte Stelle, Jalkut zu Jes. 61, als Hauptquelle zu nennen. »כרבול, Mantel« versieht Nöldeke mit einem Fragezeichen und verweist auf syr. כרבלתא; vgl. Midrasch Jelamdenu im Aruch s. v. כרבל. — שבחו סדור (S. 9 Z. 14; für שָׁבָחוֹ l. שְׁבָחוֹ) ist nach der im Talmud üblichen Redewendung zu erklären; vgl. z. B. Berachoth 32b: לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה. סָדוּר steht für סוֹדֵר wegen des Reimes (mit weniger Recht sagt ja Verfasser Ähnliches S. 56 Anm. 6); hierdurch erledigt sich der Zweifel Landauers S. 10 und die Bemerkung des Verfassers S. 11. — ותמים בנתיבה (S. 13 Z. 8) heisst nicht »vollkommen auf seinem Pfade«, sondern »in seinem Wandel«; für das richtige Verständnis der hebr. Dichtungen ist es immer von Nachteil, wenn man nicht weiss, wann und wo ein Wort in weiterem Sinne zu erklären ist. Dieser Umstand ist dem Verfasser auch sonst noch oft verhängnisvoll geworden; vgl. einige Beispiele weiter unten. — S. 13 Z. 10/11 ist in der Übersetzung falsch interpretiert. Das Ganze beruht auf Midr. rabba zu Gen. 9, 21: בתוך אהלה אהלה של אשתו וכו' ונתבזה. Den Ausdruck נניו gebraucht hier Kalir wegen Kena'an. — S. 15 Z. 5 ist יום פקודה der Tag des Sterbens, eine Anspielung auf Gen. 27, 2. 4. — Zu לולי בת קול ממרום kann nicht, wie S. 16 Z. 9 vermerkt, Jalkut § 115 die Quelle sein, wohl aber eine in Midr. שכל טוב zu Gen. 27, 33 erhaltene Bemerkung älteren unbekannten Ursprungs: ד"א שבונה אמרה גם ברוך יהיה. — S. 16 Z. 14, heißt הַמַּנְכָּרָה nicht »bekannten«, sondern »erkannten«, nach Gen. 37, 33. In der Anmerk. z. St. ist für »Pi'el« zu lesen »Pu'al«. — S. 18 Z. 6 beruht auf Zach. 2, 12 und dem Targum zur St., das הנוגע mit דמנוזק und נוגע mit מושיט ידיה למקרב übersetzt (wie ja auch sonst נגע bald mit נזק bald mit קרב übersetzt wird); danach ist die deutsche Übersetzung zu berichtigen. — S. 20 Z. 10: ושית זיוהי כזוהר חמה war auf Baba bathra 75 a zu verweisen: פני משה כפני חמה. — Das. Z. 22: צדקה עבדית bezieht sich auf Berachoth 7a: אמר להן הקב"ה לישראל דעו: במה צדקות עשיתי עמכם שלא בעסתי בימי בלעם וכו'. — Das Z. 25: שקדית על בישתא war nicht auf Raschi, sondern auf Gittin 88a zu verweisen; dort ist auch die Quelle für Z. 26 (תקנית גלות צדקי): צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה גלות צדקיהו ועדיין גלות יכניה קיימת, und danach ist die deutsche Übersetzung zu korrigieren. — Daß Anfang und Ende des Dekalogs (א' ד') in ihrem Zahlenwert dem Got-

tesnamen אדי gleichkommen (S. 21 Z. 1) findet sich in פענח רזא Abschn. ואתחנן und in פשטים לרי מווינא zur selben Stelle. — S. 24 Z. 2 v. u. ist für וּפָנָה zu lesen וּפָנָה (nach Midr. rabba zu Gen. 28, 10: יצא משם פנה ויהי פנה הדרה) und danach zu übersetzen. — S. 25 Z. 10 v. u. ist צרי = שרי = אלופי (Exod. 15, 15). — Das. Z. 5 v. u. בי המצע l. את המצע. — S. 28 Z. 10 heißt ודפכו גלגלי nicht »störten meine Kreise«; die גלגלים sind die Sphären oder die an diesen befestigten Sterne, die die Geschicke der Menschen beeinflussen, kurz: das Schicksal; vgl. Sabbath 151b: גלגל הוא שחוזר בעולם. ובקרי ist nach Targum zu übersetzen: בקשיו, mit Strenge. — Das. Z. 15 ist mit Hamb. 104 לי לא דומיה zu lesen, nach Ps. 22, 3; die Übersetzung »bei Nacht ziemt es mir« ist willkürlich. — Das. Z. 11 v. u. ist ולהשימי = וְלַהֲשַׁמֵּנִי vgl. Job. 16, 7. — Das. Z. 8 v. u. שָׁבוּ מֵעָמִי, aber übersetzt: »die fort von mir ins Exil wanderten! Warum nicht, die sie gefangen nahmen von mir (מֵעָמִי) oder von meinem Volke (מֵעַמִּי)? — Das. Z. 3 v. u. kann לְעָמָּךְ nicht bedeuten »vor Dir«, denn es müßte dann לְעָמָּתָךְ heißen; nach Zef. 2, 8 ist לַעֲמָּךְ zu lesen. Dasselbe gilt von נדפו לעמי S. 29, Z. 1. — Mit welchem Rechte wird (das. Z. 2 v. u.) וכתמו übersetzt »verhüllten«? — In Nr. VII ist eine größere Anzahl von z. T. argen Irrtümern und Mißverständnissen zu konstatieren. Vers 1b ist Jes. 22, 4 (nicht wie angegeben: Jer. 22, 44) zitiert, also בַּבָּכִי für בִּבְכִי und שֹׁד für שֶׁבֶר zu lesen und im Quellennachweis (S. 37) Thren. 3, 48 zu streichen. Vers 5b heißt ארחותם לא יְנַכֵּרוּ »sie verkennen ihren Weg nicht«, sie kennen ihre Pflicht, sie wissen, daß sie ihr Blut herzugeben haben, und handeln danach. Die gewundene Erklärung S. 38 (»sie entfremdeten von Gott nicht ihre Wege, um ihr Blut nicht dahingeben zu müssen«) ist durchaus verfehlt. Vers 6: לאבל לְהָרוֹעַ heißt: »daß sich die Trauer häufe«, wörtl.: sich versammle. Vers 10 ist ולא נגרע מקרב falsch; es liegt hier kein Segolat von קרבן vor, das bei Zunz nachzutragen wäre (Anm. S. 38), noch kann es, wie Nöldeke (das.) will, »und sie wird nicht aus dem Herzen gerissen« heißen — es ist einfach וְלֹא נִגְרַע מִקֶּרֶב zu vokalisieren; מִקֶּרֶב ist = מֵהִקָּרֵב = מִלְּהִקָּרֵב. Vers 12a ist פַּאֲרָה für פַּאֲרָה zu lesen. Vers 14—15 gehören zusammen und sind Worte des Dichters und nicht Worte Gottes, gleichviel ob in 15b mit Ms. B. כְּהָכִיתִי (Zach. 13, 6) — m. E. richtig — oder mit Nöldeke כְּהַכִּיתִי gelesen wird. Vers 17 ist המכם keineswegs ein von

המסים, Jes. 64, 1 gebildetes Verbum (das nun mit »schlagen« übersetzt wird!); es ist einfach חמסם zu lesen, nach Ps. 7, 17. Vers 20 a ist קדורנית nicht »rückwärts« zu übersetzen, sondern nach Targum, Raschi, Parchon u. A. »gebückt«, »gedehmütigt«. Vers 21 a ist רום ein Imperat. wie שׁוּב; vgl. Brody-Albrecht, Dichterschule. Einleitung S. IX. Vers 22 ist ohne Bedenken שער מתנולל beibehalten und mit »daß das umrollende Tor auf sie falle« übersetzt. Wessen man doch so einen Peitan für fähig hält! Zu lesen ist natürlich סער מתחולל, nach Jer. 23, 19. Vers 27 a ist mit den Hss. כְּנָאֲמוֹ zu lesen, was der Verf. an einer andern Stelle (S. 65) schon erkannt hat. Vers 29 b ist לאיתנו nicht »auf seinen Felsen« zu übersetzen, sondern nach Targum, Menachem b. Saruk, Parchon, Raschi, Ibn Esra u. A., die Exod. 14, 27 mit לתקפו הראשון u. dgl. widergeben: »zu seiner ursprünglichen Pracht und Schönheit«. Für יָשֵׁב liest man besser mit D A לְהָשֵׁב. — S. 40 Z. 6 ist סְלַפְנוּ = קָלְקָלְנוּ, nach Targum zu Ex. 23, 8; Deut. 16, 19; Job 12, 19, oder טָלְטָלְנוּ nach Targ. zu Prov. 13, 6 und sonst, oder endlich »von Sturm gepeitscht« nach Raschi zu Prov. 15, 4. Die Frage Nöldekes (S. 41), ob »irreführen die traditionelle Erklärung von סרך« sei, muß verneint werden. — S. 43 ist Z. 1–2 falsch übersetzt; der Dichter will sagen: . . . die mit Zimbeln (d. h. unter Musik und Jubelklängen) in großer Menge hinströmen zum Heiligtum. רוגשים ist nach Ps. 55, 15 zu erklären; ob der Dual צלצלים mit besonderer Absicht (S. 46), oder nur des Reimes wegen gewählt wurde, bleibe dahingestellt. — Das. Z. 10 ist mit B ללבב zu lesen und דָּוֵי zu vokalisieren; Sinn: »Wie haben sie dem Herzen Schmerzen (Krankheit) zugefügt« (זקק wörtl.: anheften, anschließen). — Das. ist Z. 16 nicht zu erklären; es soll heißen: כְּבוֹדוֹ פִּיקוֹד יִקֹד יַקַד. — S 44 Z. 1 erfordert der Reim הָאֵר für הָאִיר. — Zu S. 47 Z. 14 ist zu bemerken, daß es im Texte wohl heißen soll יתנו הודות ושיריך (nicht תודות) und im Akrostichon die bekannte Abkürzung des Gottesnamens enthalten ist. — Nr. X Strofe 5 ist Vers 1 mit »spenden Dank Deine Schafe« übersetzt und in der Anmerkung hierzu auf צפיר Dan. 8, 5 verwiesen (Nöldeke bemerkt, daß es dann ja »Widder« oder »Böcke« wären), im Text ist aber צְפוּרֶיךָ gedruckt! Auf mich macht die Strofe den Eindruck, als handelte es sich nicht um Menschen oder Menschenschafe, sondern um Engel. טבולי נהריך (Strofe 5 Vers 2) nach Joma 85 b zu erklären, geht kaum an. Ich beziehe es auf die Engel, die im Feuerstrome baden (רגיון, נהר די נור); was צפוריך betrifft, verweise ich auf

die beiden Engelnamen צפור und צפירה bei Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie p. 232, bin aber der Ansicht, daß der Text inkorrekt ist und etwa צְהוֹרִיקָ gelesen werden soll. — S. 49 Z. 1 ist einfach נְעֲמִי zu lesen und die Anmerkung (S. 51) zu streichen; Patach für Kamez findet sich ja oft in den Handschriften, so z. B. auch S. 54 Z. 13, wo in dem רוֹעֵם der Mscr. das von Nöldeke (S. 54, Fußnote) verlangte רוֹעֶם, steckt (o, Du ihr Hirte!); die gewagte Änderung in רוֹעֵם und die noch gewagtere Erklärung dazu, können wir dann entbehren. — S. 53 Z. 4 v. u. ist חֶלֶק für חֲלַק zu lesen, nach Jes. 17, 14. — Nr. XII Vers 17 ist חַפֵּשׁ falsch und die Übersetzung und Anmerkung dazu gleichfalls; zu lesen ist חַפֵּשׂ und zu übersetzen: »Suche, daß Du findest Sühne für uns«. — Im Quellennachweis zu Nr. XIII zitiert der Verfasser viermal Lev. 23, 27 ohne zu merken, daß dieser Vers dem Stücke zugrunde liegt und somit einige Korrekturen vorzunehmen sind. Die Schlußworte der einzelnen Strofen sind alle dem angeführten Verse entnommen, und es ist zu lesen: 1b: אך בעשור לחדש; 1d: ה ש ב י ע י (gibt auch einen besseren Sinn; in der Anmerkung 2. St. l.: »deren s i e b e n t e r ערבות heißt«); 2b: הזה; 2d: יום ה כ פ ו ר י ם הוא; 3b: מקרא קדש; 3d: היום) ה י ה ל כ ם ועניתם ist zu streichen und für לָצוּם mit den Hss. לְצוֹם zu lesen); 4b: את נפשותיכם; 4d: והקרבתם; 5b: אשה; 5d: לד'. Eine ähnliche Verkennung des Strofenbaues zeigt sich auch bei Nr. XIX, zu der ich mich wende, indem ich fünf Nummern übergehe. Das Stück hat im Akrost. אברם, und der Verfasser vermutet, daß Abraham ibn Esra der Dichter sei — wie nahe lag es doch, im Diwân Ibn Esrás nachzusehen und sich Gewissheit zu verschaffen! Das Stück ist im Diwân S. 16 Nr. 57 abgedruckt, und es wäre dem Verfasser möglich gewesen, nach beiden Rezensionen einen korrekten Text herzustellen, da bald die eine und bald die andere die richtige LA. aufweist; so hat z. B. für das sinnlose כאחינו קרובנו (Strofe 3 Vers 3) der Diwân: ברוחנו וגבנו (besser: ובנבנו)! Den Bau der Dichtung hat nun der Verfasser, wie allerdings vor ihm Egers, der Herausgeber des Diwân, verkannt. Anstatt einer Darstellung desselben seien die Leitverse und die e r s t e S t r o f e hier wiedergegeben:

— — — — — — | — — —

אֲרוֹמִמְךָ כִּי נִשְׂגַּב כְּבוֹד שִׁמְךָ
וְאוֹדֶךָּ כִּי נַפְשִׁי בְּיָדֶךָ:

בְּרָאתַנִי מְשַׂחֵק וּמְאָדָמָה
יְצַרְתַּנִי בְּגָוִיָּה וּבְנִשְׁמָה
נְשָׁאתַנִי עַד הֵנָּה וְאֵין בַּמָּה
אֲקַדֶּמְךָ רַק בָּאתִי כְנָאמְךָ
אָעִידָךְ כִּי אֵין כְּלָעָדֶיךָ:

Bei der Bestimmung des Versmaßes ist zu beachten, daß es dem Dichter nur auf die Vollsilben (Tenu'oth) ankommt, während er das Schwa mob. und compos. unberücksichtigt läßt. — Nr. XX Str. 1 ist durchaus mißverstanden. Nicht »Gott möge im Psalmlied seine Gründung ... verkünden«, sondern der Dichter, der das Lob des Lichtschöpfers aussprechen will, möge ein Lied singen, das in heiligen Bergen wurzelt. Man darf mittelalterliche Gedichte nicht nach Kautzsch übersetzen und muß dem Worte eine weitere Bedeutung geben! Auch Strofe 7 ist falsch aufgefaßt. Der Dichter will mit נְגוּהוֹת אוֹר קָרֶן nicht sagen: »Hellstrahlende Leuchten preisen Ihn« und er will wohl auch nicht sagen כזמרן: »wie der Sänger« (David)s vielmehr ist בָּזְמָרָן zu lesen und zu übersetzen: »Die hellen Leuchten die er erstrahlen ließ, preisen ihn in ihrem Liede«, wozu Job 38, 7 zu vergleichen ist. — Nr. XXI Strofe 3 kann sich אש שלהבתיה ebenso wenig auf שמיע צדקה beziehen, wie צמח ישועה, die ganze Strofe bezieht sich vielmehr auf die Thora (Strofe 2 Vers 1); Z. 3 – 4 d Strofe sind zu übersetzen: »einen Sproß (besser: eine Frucht) der Heiles für Dein Volk bringt sie hervor (פוריה) an ihren Zweigen«. Zu ונתיבותים in Strofe 3 Vers 6 vrgl. Job 41, 24; der Dual ist nur des Reimes wegen gewählt. Strofe 5 heißt: »Der Du gemacht hast die Sonne zum Licht des Tages, geschaffen Nacht und Sterne ... Du bist erhaben etc.« צָר ist nicht Part., wie Nöldeke meint, sondern Perfekt, wie שָׁב, da die Bekenner der Biliteralität für יצר und שוב die Wurzeln צר und שב angenommen haben (vgl. oben zu Nr. VII Vers 21 a). — Nr. XXII Str. 11 Vers 1 ist der Wortlaut nach Beza fol. 15b. — Nr. XXIII ist Strofe 2 Vers 6 zu lassen, wie ihn die Handschrift bietet, nur die Vokalisation ist (wie an zahllosen Stellen, wo die falsche Vokalisation der Hss. — gleich der fehlerhaften Orthographie — beibehalten wurde, worauf hier nicht eingegangen werden kann) zu berichtigen: תְּעָלָה מִתְּעָלָתָהּ. Dem Worte תְּעָלָה (Jer. 30, 13; 46, 11) scheint es so ergangen zu sein, wie dem Worte עָזוֹר, daß es nämlich bald mit »Heilung«, bald mit »Krankheit« übersetzt wurde und ihm so beide Bedeutungen geblieben sind. Strofe 4 Vers 4 ist סמך אשורי eine Umschreibung von סמך מלך בבל, Ez. 24, 2. Str.

6 Z. 6 ist unter כבו את גחלתך nicht »die Kohle des Altars«, sondern nach II Sam. 14, 7: Kinder, Nachkommen gemeint. — Warum Nöldeke Nr. XXIV Str. 3 Vers 2 für וַעֲתָרֵי (Zeph. 3, 10) וְעִתְרֵי lesen will, ist nicht klar, hingegen hat er Recht, wenn er die Übersetzung von Str. 18 Vers 3—4 mit einem Fragezeichen versieht; es soll im Texte nicht הָשִׂימָה, sondern הֲשִׂימָהּ (oder הֹשִׂימָהּ von שָׂמַם) heißen. — Zu S. 103, Anm. 4: Der Dichter nennt die Ägypter Esel nach Ez. 23, 20: אשר בשר חמורים בשרם. — Die Verstöße gegen das Metrum in Nr. XXVI sind sicher nicht dem Dichter zur Last zu legen; sie lassen sich auch sehr leicht beseitigen. Vers 6 ist מְאַת für מֵאָה zu lesen; Vers 7 יברך את für ויברך; Vers 9 וישראל יברך בך ותתפאר; Vers 12 ist das Metrum richtig (Schwa mob. wird stets, wenn das Metrum es erfordert, als quiesc. betrachtet), hingegen ist für תפרשם zu lesen תגרשם (vgl. Ps. 104, 7); Vers 13 וחקר אל שנותך mit H 105, vgl. Job 36, 26; Vers 14 וכעפר צְבוֹר כסף וזהב עַפְרותיך vgl. Job 27, 16 u. Zach. 9, 3; Vers 18 יָאתָה (Anm. 21 lautet: »Hss. יָאֲתָה«, aber so stehts ja auch im Texte!); Vers 20 ויהיה für יהי נא.

Trotz der nachgewiesenen Fehler möchte ich die vorliegende Publikation nicht als »gerichtet« bezeichnen. Der Verfasser hat fleißig und gewissenhaft gearbeitet, gar manche Schwierigkeit gelöst und durch dunkle Stellen mit richtigem Verständnis sich durchgerungen. Daß frotzdem eine so große Anzahl von Berichtigungen nötig war, zeigt nur, mit wie vielen Schwierigkeiten die wissenschaftliche Bearbeitung derartiger Texte verbunden ist, woraus sich für den Vrf. der berechtigte Anspruch auf Anerkennung und Würdigung dessen ergibt, was er uns geboten hat.

Prag. H. Brody.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit.

Von Felix Goldmann.

(Schluß).

21. Öl als Salbmittel.

Weit mehr als für uns ist für den Südländer wegen des heißen Klimas und der dadurch hervorgerufenen stärkeren Schweißabsonderung das Einschmieren des Körpers mit fettigen Substanzen von Wichtigkeit[1]). Vornehmlich wird dazu Öl gebraucht, so daß שמן fast die Bedeutung von »Salbe« annimmt[2]). Wie im alten Hellas, war auch im Lande Israel zu biblischer Zeit das Salben eine so gewöhnliche Verrichtung, daß es fast auf eine Stufe mit Essen, Trinken und Baden[3]) gestellt wird.

Das Zeitalter der Mischnah steht dem biblischen nach dieser Seite in nichts nach. Auf Schritt und Tritt begegnet man Erwähnungen des Salbens[4]) und allenthalben wird seine Wichtigkeit für das Wohlbefinden des Menschen hervorgehoben[5]). Salben zu profanen Zwecken heißt סוך[6])

---

[1]) Vgl. Blümner I, p. 351, Anm. 4. — In Ägypten benutzte man dazu Ricinusöl, Strabo 18, 8,24.

[2]) Koh. 10,1. II Kön. 20,13.

[3]) Vgl. Dan. 10,3. II Chr. 23,15. — L.: Eine Stufe mit Waschen und Baden, Joma 8,1 T. Taan. 1,6 (215), man wäscht, salbt und schmückt die Braut. Abot de R. Natan (Schechter) 41, f. 67a.

[4]) Scheb. 8,2, Maas. scheni 1,7, Ter. 6,1, Ed. 4,6.

[5]) Taan. 1,4.5.6. — Auf eine Stufe mit Baden neben das Essen und Trinken gestellt. T. Taan. 4,11 (221), T. Jom kip. 5,1 (189). — Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, p. 184. — Bezeichnend ist b. Chul. 24b חמין ושמן שכבתני אמי בילדותי המה עמדו לי בעת זקנותי. — Die b. Git. 70a angegebene schädliche Wirkung des Salbens beruht auf abergläubischen Vorstellungen.

[6]) Die Salbung סיכה. »Gießen« vom Öl heißt יצק, Men. 3,2.

und wird, wie in der Bibel[1]), streng unterschieden vom Salben des Königs oder Priesters משך[2]).

Man schmiert sich den ganzen Körper mit Öl ein[3]), um die Haut geschmeidig zu erhalten[4]). Auch lästiger Haarwuchs soll durch fleißiges Salben verschwinden[5]). Nach dem Salben reibt man den Körper, damit das Öl überall durch die Poren dringe[6]). Besonders erwähnt wird

---

[1]) Vgl. z. B. II Chr. 28,15 u. Ez. 16,9 mit Ri. 9,15 u. I Sam. 10,1. Eine mögliche Ausnahme wäre Am. 6,6. Auch das Griechische unterscheidet zwischen χρίω (משח) und ἀλείφω (סוך) aber nicht consequent. Vgl. Il. 24,580 und 585, wo beide im Sinne von סוך synonym gebraucht werden.

[2]) Am deutlichsten zeigt den Unterschied T. Kerit 1,1 (560) und Kerit. 1,1 ההוא סך שמן המשחה »Wer sich zu profanen Zwecken mit heiligem Salböl salbt«, Mak. 3,2, T. 4,3 (441). — Horaj. 3,4, T. 2,3 (475) איזהו משיח משוח בשמן המשחה. — Salböl wird im Tempel in einer Flasche aufbewahrt. T. Jom kip. 3,7 (186), T. Sot. 13,1 (318) Wie in der Bibel (Gen. 31,13) wird משח auch vom Salben heiliger Dinge gebraucht. T. Men. 8,6 (523). — Das Salböl der Bibel ist kein einfaches Olivenöl, sondern eine Mischung, Ex. 30,23 ff. — ar. مسح. Zur Grundbed., vgl. Lagarde, Übers. 89 f.; syr. משחא bedeutet Öl und Salbe, ZDMG. XLII, p. 405; syr. משחא דבסמא entspricht dem שמן טוב. Jes. 39,2, T. Dem. 1,29 (46). (R. assyr. šamnu tâbu K. B. Tel el-amarna 27,24.50. 294, III,34 ff.— 16,44, 22,65, an den letzten beiden Stellen in einer Büchse aufbewahrt, also »Salbe«). — Eine Monographie über משח und das Salben von Weinel ist ZATW. XVIII, p. 1—82, erschienen. — Salben bei den Assyrern, Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament[3], p. 602. — L.: Parfümiertes Öl, bibl. שמן רוקח Koh. 10,1, genauer שמן הטוב II K. 20,13, Ps. 133,2, שמן טוב Koh. 7,1 und טוב hier wie יין הטוב, קנה הטוב قصب الطيب das arabische tib = Würze, Wohlgeruch (D. H. Müller, Anzeig. der Wiener Akademie phil. hist. 1902, Nr. X), שמן טוב T. Dem. I (46) aber LA. ערב.

[3]) T. Schab. 16,16 (136), vgl. T. Schab. 16,12 (69).

[4]) b. Meg. 13a, b. Schab. 80b מישיר את השיער ומעדן הבשר.

[5]) ibid. vgl. Cant. rab. ישקני. Ende: מה שמן מעדן הראש והגוף.

[6]) Schab. 22,6. Vielleicht auch ein Mittel gegen Leibschmerzen.

das Salben der Füße[1]), auch das Haar behandelt man mit Öl[2]). Es dient dazu, nach einer Mahlzeit die Hände vom Schmutz zu reinigen[3]). Hierzu, wie auch sonst beim Salben, verwendet man parfümiertes Öl[4]).

Man verwendet nicht immer das fertige Produkt, sondern preßt oft die Oliven in der Hand oder am eigenen Körper aus[5]). An den Eingängen der Badehäuser werden weichgewordene Oliven zu diesem Zwecke feilgeboten[6]).

Von besonders großer Wichtigkeit ist eben das Salben nach dem Bade[7]). Öl kann man sich entweder im Badehause kaufen[8]), oder man bringt es in Krügen mit[9]). Bevor man sich damit einreibt, wird es gewärmt[10]). Nach dem Bade legt man sich auf Polster[11]) und trinkt als Erfrischung Ölwein (אלונתית)[12]). Im Badehause vielleicht war es Sitte, das Einschmieren des Körpers in der Weise vor-

---

[1]) T. Scheb. 6,11 (69), T. Ter. 10,11 (43), j. Schab, VI, 8a, j. Sanh. X, 28a, Joh. 12,3. — Man salbt einem die Füße, um ihn auszuzeichnen, Luk. 7,38.46. — Sifre 148a, das Öl dazu befindet sich in einer Schüssel (כפל).

[2]) T. Schab. 16,16 (136). — Mt. 6,17, Ps. 23,5, — vgl. T. Ber. 6,5 (13) und j. Maas. schen. II, 53b. — Vgl. משחא דחפיפתא b. Ket 17b. Das Träufeln von Öl auf die Köpfe der Gelehrten gilt als eine Ehrung. Büchler, Monatsschrift 1905, p. 38, Anm. 1, vgl. auch Anm. 1.

[3]) Bar. b. Ber. 53b, j. Ber. VI, 10d.

[4]) Bar. ibid. 4 von unten.

[5]) Maass. 4,1.

[6]) זיתים השלחים T. Ab. sar. 4,8 (466).

[7]) Siehe b. Schab. 41a unten רחץ ולא סך דומה למים על גבי חבית — Ruth 3,3; vgl. Preuß, Waschungen und Bäder nach Bibel und Talmud, p. 9 ff.

[8]) T. Kel. bm. 10,4 (588) תיבה שמוכרין עליו שמן במרחץ.

[9]) T. Kel. bk. 2,9 (571) הפכין הגלילין. — T. Schab. 16.17 (136).

[10]) b. Schab. 40b.

[11]) T. Scheb. 6,12 (69), T. Schab. 3,17 (114), T. Ter. 10,11 (43) (zit. in den jer. Stellen, oben, Anm. 1) קוטבליא gr. καταβολή, Krauss II, p. 523.

[12]) b, Schab. 140a (M. hat: אלונתית יין ושמן ודבש ישן ומים צלולים ואפרסמון) — es wird getrunken, ibid. Zeile 29. Zur Zusammensetzung

zunehmen, daß man Öl auf eine Marmorplatte goß und sich dann darauf herumwälzte[1]). Daß der Badediener beim Salben behilflich war, zeigt der Name אוליארא, den er davon erhalten hat[2]). Das Öl wird schließlich zusammen mit dem Hautschmutz und dem Schweiße abgeschabt[3]).

Selbst der Leichnam des Menschen wird noch gesalbt[4]), und die Augen werden ihm unter Anwendung von Öl zugedrückt[5]).

Zum Salben wird man selten unvermischtes Olivenöl gebraucht haben, sondern meist gibt man ihm durch Würzen einen angenehmen Geruch[6]). Das gewürzte Öl heißt שמן ערב[7]). So ist Olivenöl ein Bestandteil fast aller

---

aus Wein und Öl noch j. Ber. I, 3a. Zur Erfrischung reicht man es dem Kranken, T. Schab. 12,12 (127).

[1]) טבלא של שייש T. Schab. 16.14 (135), T. Scheb. 6,9 (69). Besonders für Kranke, weil bequem; für Gesunde galt es nicht als anständig. Preuß a. a. O. p. 16.

[2]) Toh. 7,7, T. Kel. bm. 2,12 (580), ibid. bk. 5,8 (575), T. Toh. 8,7 (669), lat. olearius, Badediener, Krauss II, p. 20. Vielleicht verkaufte er auch das Öl.

[3]) Das Gerät מגרדה pl. T. Kel. bm. 2,12 (580). — Var. (plur,) מגרודת T. Schab. 16,19 (136). Es hängt im Badehause an einem Haken (Kel. 12,6) und ist zuweilen von Silber, b. Schab. 147 b, unten.

[4]) Schab. 23,5. — Wahrscheinlich ist an eine Art von Balsamieren gedacht. Gen. 50,2. Vgl. Mark 14,3.8, Joh. 19,39, Ilias 23,186. Preuß, Der Tote und seine Bestattung, p. 2.

[5]) T. Schab. 17, 19 (137), הרוצה לעמין עיניו של מת נופח לו יין בחוטמו ונותן לו שמן בין ריסי עיניו. Man träufelt Öl in die Augen.

[6]) T. Scheb. 6,13 (69). — Eine besondere Art, dem Öl einen angenehmen Geruch zu geben, war das Hineinlegen von Rosen. Scheb. 7,7, T. 5,13 (68), j. 35a. Vgl. 1 Kön. 10,10. Ez. 27,22. Dieses Öl heißt שמן ורד Schab. 14,4, was nicht mit dem eigentlichen Rosenöl (ורדינון j. Dem. 22b) verwechselt werden darf. שמן ורד ist etwa mit »Rosenwasser« zu übersetzen. Löw, p. 132. — Solch wohlriechendes Öl ist auch שמן טוב T. Dem. 1,26 (46).

[7]) (Mit Spezereien) »vermischtes Öl« Dem. 1,3, T. Scheb. 6,8 (69), T. Maas. schen. 2,3 (88). — Der Charakter des Öls ist dem שמן ערב geblieben, wie aus T. Ber. 6,5 (13) hervorgeht.

Salben. Insbesondere ist es dem אלונתית beigemischt, das nicht nur ein erfrischendes Getränk, sondern wahrscheinlich auch eine wohlriechende Salbe bedeutet[1]; ob die סטכטין[2] und פיליטין[3] genannten Salben Olivenöl enthalten, ist nicht zu entscheiden. Ob, wie heute, Öl auch zur Hertellung von seifenähnlichen Mischungen dient, ist fraglich[4]. Die Salben werden häufig in Alabastergefäßen aufbewahrt[5].

Öl und Wein vor ein Brautpaar auszugießen, gilt als eine große Ehrung[6].

Auch im Haushalt wird Öl zum Einschmieren von allerlei Geräten gebraucht[7]. Man reibt damit Schuhe und Sandalen ein[8]; überhaupt behandelt man Leder mit Öl, wenn man es weich erhalten will[9]. Zu diesen Zwecken kann man auch das verdorbene Öl gebrauchen, das einen schlechten Geruch angenommen hat[10]. Tierwolle wird vor dem Spinnen durch Öl geschmeidig gemacht[11] und die

---

[1]) T. Ter. 9,15 (42). Ein Hauptbestandteil war Wein. — T. Dem. 1,24 (46). ἔλαιον οἰνάνθινον. Geop. VII,20. — Krauss II, p. 5 und die Bem. von Löw daselbst.

[2]) Vgl. Anhang.

[3]) Vgl. Anhang. T. Dem 1,26 (47).

[4]) Anderlind ZDPV. XI, p. 76. »Von dem (heute) gewonnenen Öle wird etwa die Hälfte in den zahlreichen Seifenfabriken Syriens verwertet.« Pal. Expl. Fund 1883, p. 47. — Vgl. Hehn[6], p. 116.

[5]) Math. 26,7, Mark. 14,3. — »An Stoff und Arbeit sicher ausländisch«. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, p. 128. — Etwas Ähnliches ist נרתק (νάρθηξ) Krauss, p. 367 f., j. Ber. V, 9b שכל מיני רפואות נתונין בו.

[6]) T. Schab. 7,16 (118). Behandelt von Büchler »Das Ausgießen von Öl und Wein als Ehrung bei den Juden«. Monatsschrift 1905, p. 12—40.

[7]) Orl. 2,13, Scheb. 8,8, T. Ter. 8,15 (40). T. Schab. 16,14 (135). בשביל ליפותן.

[8]) T. Ter. 10,11 (43), T. Scheb. 6,10 (69), T. Schab. 3,15 (114) מנעל und סנדל. — Das Putzen der Stiefel heißt נרד, T. Schab. ibid

[9]) Scheb. 8,9.

[10]) b. bm. 38b oben.

[11]) שהסורק נותן בצמר. Dem. 1,4, T. 1,29 (47), j. I, 22b.

gewebte Leinwand verdankt ihm ihren Glanz[1]). Es dient auch dazu, Öfen und Kochapparate zu dichten[2]). Das Wetzbrett ist mit einem Ölbehälter versehen (בית קיבול שמן)[3]).

Zwei andere Verwendungen seien hier angefügt: In der festen Tusche zum Schreiben (דיו)[4]) ist der feine Ruß des Olivenöls verwendet[5]). Im Gartenbau bestreicht man junge Feigen mit Öl und durchsticht sie, um sie so in der Reife zu befördern[6]) und den Früchten einen angenehmen Geschmack zu verleihen[7]).

22. Öl als Heilmittel.

Sowohl als äußerliches wie als innerliches Heilmittel spielt das Öl eine Rolle[8]). Über den Gebrauch von Blättern

---

[1]) שמן שהגרדי כך באצבע. Dem. 1,4, T. 1,29 (47). — Nach Plin. XIX,21, Mohnöl (Rieger, Spinnen, Färben etc., p. 35). Lo.: Wie bei Homer, Hehn[6], p. 118.

[2]) T. Scheb. 6,10 (69). חכם T. Ter. 10,11 (43).

[3]) Kel. 17,17, T. Kel. bm. 7,10 (586). משחות Barth E. S., p. 50.

[4]) Sota 2,4, T. Schab. 11,11 (125). Nach Lagarde, Ges. Abhandlungen 32 ein iranisches Wort. Vgl. L. Löw, Graphische Requisiten, p. 146. Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen (Budapest 1902) p. 151 ff.

[5]) b. Schab. 23a. Auch zum Anrühren, בין לגבל בין לעשן.

[6]) Scheb. 2,5, T. 1,8 (61), j. II, 33d, Bar. b. Ab. sar. 50b, Magerstedt, p. 195, j. Bik. I, 63d, תאנים סוכות. Geop. X, 51.

[7]) ibid. Bar. Zeile 33 מפטמין.

[8]) Es sind nachstehend nur diejenigen Fälle aufgeführt, in denen Öl als Specificum wirken soll, nicht aber die zahlreichen Beispiele, in denen es bei anderen Medizinen als Anfeuchtungs- oder Bindemittel dient, wie z. B. b. Git. 69a, wo Knoblauch, Salz und Öl als Mittel gegen Zahnschmerzen angegeben wird. Material bei R. J. Wunderbar, biblisch-talmudische Medizin (Riga-Leipzig 1850—1860), und in den Abhandlungen von J. Preuß, in der Wiener medizinischen Wochenschrift und der Zeitschrift für klinische Medizin. Philologisch unkritisch und unvollständig ist Ebstein, die Medizin im Neuen Testament und im Talmud. Stuttgart 1903. — Auch die Assyrer schreiben dem Öl eine außerordentliche Lebenskraft zu. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament[3], p. 526. — Der im Pa-

und Blüten, die — wie noch heute[1]) — schon bei den Alten eine starke medizinische Verwendung fanden[2]), ist wenig zu sagen[3]). Öl dagegen wird viel benutzt. Innerlich gilt es als Mittel gegen Halsschmerzen[4]), (auch der schon erwähnte »Ölwein« (אלונתית) wird als innerliches Heilmittel gereicht)[5]), während es erhitzt äußerlich gegen Leibschmerzen eingerieben wird[6]). Äußerlich kennt man sonst noch vereinzelt das Baden des ganzen Körpers in Öl[7]); es ist ein Mittel gegen Hüftschmerzen[8]), auch gegen Kopfweh und Ausschlag hilft Einreiben damit[9]). Zur Heilung von Wunden wird es aufgetragen[10]) oder vermittels eines Läppchens oder Wergs mit der Wunde in Berührung gebracht[11]).

---

radies stehende Lebensbaum wird in den Pseudepigraphen als Ölbaum gedacht. Stellen zusammengest. bei Bousset, Rel. des Judent. im neutestam. Zeitalter, p. 184 und 461.

[1]) Coutance, p. 392 ff.

[2]) Plin. XXIII,4. — Mehr symbolisch, Geop. X,1.

[3]) Auszunehmen wäre das Mittel gegen Skorbut, b. Ab. sar. 28a קשייתא דזיתא דלא מלו תילתא.

[4]) b. Ber. 36a. Entweder rohes Öl oder in reichlichem Zusatze zur Weinbrühe אניגרון, T. Schab. 12,10 (127), T. Ter. 9,12 (42). — Der Zusatz ist ein Mittel, die halachische Vorschrift zu umgehen. — Auch unter den Mitteln gegen Skorbut, b. Ab. sar. 28a — gegen Ohrenschmerzen, ibid. 28b.

[5]) T. Schab. 12,12 (127). — Wein und Öl gemischt gelten als Heilmittel, ibid. Bar. j. Ber. I, 3a. Das Mischen = טרף (Barth E. S., p. 27 und 36) weil nur durch Schlagen oder »Zerreissen« der Ölschicht, Vermischung zu erzielen ist.

[6]) T. Schab. 3,7 (114).

[7]) Nicht allgemein. Jos. ant. XVII, 6,5 bell. jud. I, 33,5. — Vgl. dazu Rosenmüller, das alte u. neue Morgenl. VI, p. 194.

[8]) Schab. 14,4.

[9]) Tosefta Dem. 1,24 (bei Zuckermandel Var. zu Zeile 24) — חטטין — b. Git. 86a.

[10]) T. Ter. 9,13 (42), T. Dem. 1,18 (46), T. Scheb. 6,4 (69), T. Schab. 12,11 (127), j. Maas. schen. II, 53b, Luk. X,34 κατέδησε τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον.

[11]) T. Schab. 12,12 (127). Werg = מוך; das Läppchen מטלית.

Vornehme Leute bedienen sich hierzu des teureren, durch Rosen wohlriechend gemachten Öles[1]). Als ein Heilmittel wird auch שמן עיקרים angeführt, dessen Genuß Frauen fruchtbar machen soll[2]).

Öl wird [in einem Becken] benutzt, um bei der Geburt von Kindern die Nachgeburt warm zu erhalten[3]). Dieselbe Verwendung findet es auch in der Veterinärmedizin[4]).

23. Öl als Brennmaterial.

Zum Beleuchten von Gebäuden und Straßen[5]) verwendet man vornehmlich Olivenöl[6]), dessen klares Licht

---

[1]) Schab. 14,4.

[2]) Schab. 14,3 (M. hat דקלים). Wahrscheinlich Öl, in welchem man Wurzeln weicht. Vgl. dazu j. Sota VIII,22c. Kam infolge der volksetymologischen Anlehnung an עקר »unfruchtbar« zu seinem Rufe. Zur Zusammensetzung b. Schab. 110a, b.

[3]) Nachgeburt = שליא. Barth § 249b, Bar. b. Schab. 129b כופלי של שמן. Ein sympathetisches Mittel, um das Gedeihen neugeborener Kinder günstig zu beeinflussen. Ebstein a. a. O. p. 217. Nach j. Schab. XVIII, 16c unten (und Bar. b. Schab.) nur bei reichem Leuten üblich, arme benutzen Stroh (Häcksel) und Sand.

[4]) T. Schab. 15,3 (132). — Vgl. b. Schab. 54b, wo ein Wulst עדק (Var. עזק und ערק) in Öl eingeweicht zur Erwärmung der Stirn und des Leibes geschorener und trächtiger Schafe dient. — Wahrscheinlich benutzte man heißes Öl, welches die Wärme lange zurückhält. Jos. bell. jud. III, 7,28 ψυχόμενον βραδέως διὰ τὴν πιότητα. Heißes Öl findet Verwendung, um festzustellen, ob ein Abortus ein Schwangerschaftsprodukt oder ein krankhafter Auswuchs ist. j. Nid. III, 50d בודקין אותו בשמן מפני שהוא מתון ומזוג ואין בודקין אותו אלא בחמה.

[5]) דלק hif. Schab. 2,1, T. Scheb. 5,5 (68), 6,14 (69), j. VII, 37b, j. Ter. V, 43b, שמן לנר Dem. 1,3; הבדרין מדליקין T. Maass. r. 1,10 (82). Von Gebäuden werden Lehrhäuser und Synagogen hervorgehoben. T. Meg. 3,3 (224), Pes. 4,4, Ter. 11,1. An den beiden Mischnahstellen auch die Strassenbeleuchtung, indem המבואות האפלין erhellt werden.

[6]) T. Schab. 2,3 (111), Sifra 103a. Vgl. besonders prägn. Tanchuma בהעלותך Anfang.

gerühmt wird[1]). (Das unreine und zum profanen Brennen verwendete Öl des Tempels heißt שמן שריפה[2]). Die Geräte[3]), in denen Öl verbrannt wird, sind die gewöhnliche Öllampe נר[4]) und die größere מנורה[5]). Die Menge Öls, die man jede Nacht im נר verbraucht, ist etwa ein Viertel Liter ($^1/_2$ Log[6])) und so groß wird der Rauminhalt des Ölbehälters gewesen sein. Außer diesen besitzt auch das פוקטי genannte Beleuchtungsgerät einen Ölbehälter[7]).

Ein handliches Gerät, das nachts beim Ausgehen benutzt wird, ist die Laterne (פנס)[8]), die zuweilen aus Glas besteht[9]). Das Ölgefäß bei allen diesen Lampen heißt בית קיבול שמן[10]). Zur Erzielung einer klaren Flamme wird das Hineinwerfen von Salz in das Öl empfohlen[11]), Lehm und Tonscherben bewirken dagegen, daß es langsamer verbrennt[12]).

Öl wird zuweilen benutzt, um das Brennen von Holz zu beschleunigen[13]). Als beliebtes Brennmaterial dienen die

---

1) b. Schab. 23a כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המובחר. Hehn[6], p. 109.

2) Schab. 2,1 und 2, (T. Ter. 10,9 (43).

3) Vgl. Krengel, Hausgerät in der Mischnah, p. 56 ff.

4) Schab. 3,6, T. Ter. 10,9 (43).

5) T. Kel. bm. 2,7 (580).

6) Men. 9,3. Maim.: وانما جعلنا חצי לוג לכל מערב עד בקר فيحتاج ان يجعل فى كل سراج ما يكفيه طول الليل بمفتول معتدل وهى חצי לוג. — b. Schab. 13b,10 von unten: An der Rechtfertigung des Buches Ezechiel arbeitet R. Chananja b. Chiskia so lange, daß er 300 Krüge (גרב) Öl verbraucht.

7) T. Kel. bm. 2,6 (580), Krauss II, p. 432.

8) Kel. 2,4 φανός Krauss II, 465/66 und die Bemerkung von Löw. Sachs II, p. 112.

9) T. Kel. bb. 7,11 (597).

10) Bei פנס, נר, פוקטי vgl. die Stellen. — Identisch mit bh. גלה Koh. 12,6, Sech. 4,2.

11) Bar. b. Schab. 67b, T. Schab. 2,8 (112).

12) ibid. T. Schab. 2,7 (112).

13) T. Dem. 8,10 (59), T. Scheb. 6,15 (69) מדורה. — Das T.

getrockneten ölhaltigen Preßrückstände[1]). Man verwendet sie, ebenso wie getrocknete Olivenblätter[2]), zum Heizen; auch halten sie, vermöge ihrer natürlichen Wärme, Speisen warm, die man in sie hineinstellt[3]).

24. Öl in der Halacha.

Löw: Die Halacha hat so manche Gelegenheit, sich mit dem Öle zu beschäftigen. Zunächst sollte das Öl der Heiden überhaupt verboten werden, und das Verbot wurde innerhalb gewisser Grenzen auf Daniel zurückgeführt. Es konnte sich aber bei der gemischten Bevölkerung und großen Ölproduktion Galiläas keine allgemeine Geltung verschaffen, so daß es der Patriarch Jehuda II auch offiziell aufhob. (L. Löw, gr. Req. I, p. 84, Ab. s. 2,6, j. II, 41d, j. Schab. I, 3d, j. Git. VII. 48d, j. Nid. III, 50d b. 36a, Schab. 17b. Maim. zu Ab. s. 2,6 und Maach. asurot 17,22, Jore Dea 114,7). — Besondere halachische Bestimmungen erforderte die Eulogie beim Genusse des Öls, Öl der Priesterhebe (T. Ter. 7, 1 (36), Ber. 35b, T. Mikw. 1,4 (652), das unrein geworden und zu verbrennen war (Scheb. 6,5, Ter. 11,10, T. 10,9 (43), j. XI, 48b, Challa 4,9, Schab. 2,1.2, j. II, 4a, 4d,), das Öl des Erlaßjahres (T.

Scheb. 6,16 (70) erwähnte Heizen durch Oliven dürfte in der Praxis kaum vorgekommen sein.

[1]) נפת T. Schab. 3,1 (112), Schab. 3,1, T. Scheb. 6,16 (69). — Auch andere vegetabilische Abfälle werden zu demselben Zwecke verwendet. Stoppeln T. Pea 2,19 (20), Schalen (wohl von Granatäpfeln und Nüssen) Orl. 3,4 u. 5. — Der »jift« ist heute noch Brennmaterial. Pal. Expl. Fund 1883. Seetzen, Reisen in Syrien, II, p. 34. — Die Araber trocknen ihn an der Sonne. Arvieux, Merkwürdige Nachrichten III, p. 228. — Am Gardesee preßt man die Masse mit den Füßen in runde Eisenringe und verkauft sie, wenn sie getrocknet ist, als billiges Feuerungsmaterial an Fabriken und arme Leute. — Heizen נסק hif.

[2]) T. Nid. 7,3 (649).

[3]) Schab. 4,1. Vgl. j. IV, 6d,27 für וגיפתא liest schon Levy II, 346 בגיפתא. — Auch andere Früchte dienen dazu. ibid. 4,2.

Scheb. 5,5 (68), 6,13 (69), j. Ter. V, 43b, c. Pes. 33b, j. Scheb. VII, 37b) und das Öl in den verschiedenen Deputaten der Zehnten.

Im Biblischen und Mischnischen heißt Salben (משיחה) zum Zwecke der Weihe משח, das Einreiben mit Öl (סיכה) zu profanen Zwecken סוך. Das Salben der Priester geschah durch Aufgießung des Öls auf das Haupt und Salbung der Stirn in Form des griechischen χ (כמין כי) Stellen bei Krauss II, p. 284 und Sifra Vaj. 10d, Horajot 12a! Kerit. 5b, Maim., kele hamikd. 1,9). Die Könige der davidischen Dynastie wurden durch Auftragung des heiligen Salböls in Form eines Reifes gesalbt. Öl nahm man, weil dieses nicht verfälscht werden kann (T. bk. 7,8 (358). Für die Salbung der Hohenpriester und der Könige abstrahierte man aus der Bibel folgende Regeln:

Man salbt nur den Gründer einer Dynastie und einen König, dem ein Prätendent gegenübersteht, während alle Hohenpriester gesalbt werden müssen. Könige werden an einer Quelle aus dem Ölhorn (קרן), nicht aus dem Kruge (פך) gesalbt. Über die Salbung des Hohenpriesters noch T. Schek. 3,25 (179): »Deine Öle« des Hohenliedes meint das Salböl des Priestertums und des Königtums (Bacher. Ag. Pal. III, p. 639). — T. Sanh. 4,10 (422), j. Sota VIII, 22c, j. Hor. III, 47c, Hor. 11b, 12a, Kerit. 5b, Sifra 41b כהן משיח Hor. Cap. 3 u. 4, משוח בשמן המשחה, Hor. 3,4, T 2,3 (475); 2,10 (476). — Die »Söhne des Öls«: Könige und Hohepriester (Bacher. Ag. Tan. II, 264, Pal. II, 370).

Das heilige Salböl, das für profane Zwecke nicht imitiert und zu profanen Zwecken nicht verwendet werden durfte (Mak. 2,3, T. Mak. 4,3 (441), T. Kerit. 1,1 (560), wurde nur einmal durch Moses in der Wüste, hergestellt, im Allerheiligsten aufbewahrt, und es war ein Wunder, daß es zur Salbung der heiligen Geräte des Stiftszeltes und für Hohepriester und Könige für alle Zeiten hinreichte. (T. Joma 2,7 (186), T. Sota 13,1 (318)

j. Schek. VI, 49c, Hor. 12a und Kerit. 5b und Parall. — (Sifra 41b). Im zweiten Tempel fehlte es (j. Mak. 32a). Wie die Parfümierung desselben geschah, darüber berichtet die tannaitische Zeit. (Hor. 3,4, T. 2,3 (475), b. 11b, j. III, 47c, Kerit. 5a, b., j. Sota. VIII, 2c, j. Schek. VI, 49c), in einer Weise, daß man sieht, wie sie über die Herstellung parfümierter Öle durch die פטמין im klaren ist. Man weichte die Ingredienzien in Wasser, übergoß dies mit Öl, das auf diese Weise die Wohlgerüche in sich aufnahm. (Kerit. 5a, Maim. kele hamikd. 1,1 ff., j. Hor. III, 47c).

Das Öl beim Opferdienst ist in nachbiblischer Zeit ebenfalls Gegenstand besonderer Bestimmungen. (Sebach. 10,8 T. 1,11 (481), 5,2 (486). Es wird genau bestimmt, von welcher Feinheit das Öl sein mußte. (Men. 8.)

Anhang.

Andere Ölsorten.

Nachstehend sind die wichtigsten der andern Öle aufgeführt. Was Vorkommen und Verbreitung anbetrifft werden sie vom Olivenöl alle bei weitem übertroffen.

Namentlich zum Brennen finden Verwendung: Sesamöl שמן שומשמין, welches sich besser ausnützen läßt als Olivenöl (b. Schab. 23a). Es ist auch zum Genusse bestimmt, (Ned. 6,9, T. 3,3 (278). Es war das gewöhnliche Gebrauchsöl in Babylon (Schab. 2,2, b. 26a, T. 2,3 (111). Vgl. noch Midr. Tanchuma בהעלתך am Anfang Plin. XV,7 (L.: In Babylon nach Herod. I,193 Sesamöl. Woenig 328) Levy, die semitischen Fremdwörter im Griechischen p. 28 — Sachs, Beiträge II, p. 22). Was für Öl das in der keilinschriftlichen Literatur erwähnte ist, wird schwer zu entscheiden sein. In K. B. Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts p. 246 Nr. XLV, p. 280 Nr. XXI,11, wo es zur Beleuchtung bestimmt ist, mag es Leinöl sein. K. B. Tel el-amarna 16,44; 22,65; 37,6, wo es zum Salben des Königs bestimmt ist, muß man eher an Olivenöl denken. — Medien hat

Walnußöl שמן אגוזים (Schab. ibid.), das man zum Brennen benutzt (T. Scheb. 6,16 (70), Sifra 103 a). Alexandrien hat Rettigöl שמן צנונות (Sifra ibid. b. Schab. 26 a, Schab. 2,2, vgl. j. Kil. I, 27 b). In Kappadocien hat man Coloquintenöl שמן פקועות (T. Schab. 2,3 (112), vgl. Zeitschrift für Assyriologie VI, p. 297, Löw. p. 278) und mineralisches Öl נפט (stammt aus derselben Quelle wie gr. νάφθα; ar. نفط) (b. Schab. 26 a). Von anderen Ölen mag man auch Rizinusöl שמן קיק (Schab. 2,1, Löw. p. 353, Sachs Beiträge II, p. 25) verwendet haben; von nicht vegetabilischen außer נפט Teeröl, עטרן (T. Schab. 2,4, (112), Schab. 2,2, Sachs, Beiträge II, p. 48) und Fischtran שמן דגים (T. Schab. 2,4 (112).

Zu andern Zwecken werden verwendet פילייטון (Kel. 30,4, Krauss II, p. 458), Öl aus Nardenblättern; סטכטין Myrrhenöl (b. Pes. 43 a, b. Schab. 80 b, Krauss II, 379/380; b. Men. 86 a, wird שמן המור durch סטכתא erklärt) und בורכייר = בוכריא (Löw. p. 71), die wilde Narde, aus deren Wurzeln man Öl bereitet (Scheb. 7,2, Krauss II, p. 139). Auch Rosenöl kennt man ורדינון (L. A. ירינון, וורינון) (j. Dem. 22b,14). (Olivenöl mit Rosen angesetzt? = שמן וורד ?)

Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift.

Von Samuel Krauss.

(Fortsetzung).

3, **Proben einer Variantensammlung.** Um die innere Beschaffenheit unseres Codex hervortreten zu lassen, dürfte es geraten sein, einige wichtigere Varianten — auf Kleinigkeiten verlegen wir uns nicht — vorzuführen. Diese stammen aus dem ganzen Seder Naschim und Nesikin und sind nach folgendem Plane angelegt. Die Mischnajoth ed. Wilhermsdorf als eine relativ gute Ausgabe[1]) zu Grunde legend (1. Rubrik: Agg.), stellen wir dazu die Jeruschalmi-Agg. (2. Rubrik: J.), weil es sich vorzüglich darum handelt, den Typus unseres Codex als einer jerusalemischen Rezension zu erweisen (3. Rubrik: K.), von der es sich zeigen wird, daß sie im Wesentlichen mit der ed. Lowe[2]) übereinstimmt (4. Rubrik: L.), davon aber auch erheblich abweicht; wo es angebracht war, wird auch die Lesart der Toseftha (= T) verzeichnet.

---

[1]) In diese Rubrik wurde auch gestellt die Mischna ed. Neapel (= N) vom Jahre 5252 = 1492; vgl. dazu Frankel, Darke ha-Mischna S. 222, Anm. 5 u. R. Rabbinovicz in den einleitenden Abhandlungen im Bande 1 des Dikduke Sopherim S. 74 ff. Die ed. Wilhermsdorf ist die vom Jahre 1714, vgl. A. Freimann, die Annalen der hebräischen Druckerei in Wilhermsdorf, in Berliner-Festschrift, S. 108, Nr. 50 (nicht die vom Jahre 1681—84 ib. S. 104, Nr. 18).

[2]) Lauterbach in J. Enc. VIII, 615a bemerkt mit Recht, daß ed. Lowe noch nicht auf ihr Verhältnis zu den übrigen Recensionen geprüft worden sei; ich habe mich nun bestrebt, auch für ed. Lowe Klarheit zu verschaffen.

Agg.	J	K	L
Jebam. 1, 1 ואלו הן	0	0	0
(אילוניות N) אילנית	אילונית	אילוניות	(s. Anm.) אילונית
1, 4 מלישא	מלישא	מלישא	(auch N) לישא
2, 4 שניות מדברי סופרים	שניות מ' ס' (auch N)	עריות מ' ס'	שניות מ' ס' (auch T)
3, 5 (והלה[1]	והלז (T 245,24 הלזו)	והלז	והלז
4,12 המחזיר גרושתו	המ' את ג' (את.dreim)	את .dreim (auch N)	(את[2] .zweim
קרובת גרושתו (auch N)	ק' ג'	(ק' חלוצתו[3] (ס"א ק' גרושתו (margo	ק' ג'
4, 13 בלא יבא	בלא יבוא	[ב] בל יבא	(בלוא יבא[4]
8, 2 כחוט השערה	כחוט (auch N)	כחוט	(כחוט[5]
9, 1 כהן[6]) הדיוט שנשא	כ' ה' שקידש (שקדש N)	כ' ה' שקידש	כ' ה' שקידש
9, 5 שניסת	שנישאת (שנשאת N)	שנישאת	שנישאת

[1]) Vgl. 13, 7 W. הלזו, aber N. הלה, K. u. L. הלז, T. 257, Z. 16 הלזו. Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm., 27. Aufl. § 34 f. Levy I, 469, 470.

[2]) Dieses את soll als Typus angeführt sein, so haben wir es sehr oft in JRLN., wo es in Agg. fehlt.

[3]) Ein Beispiel für viele andere, daß unser Text nach gangbaren Texten umgegossen wurde.

[4]) Zu dem Gebrauche von בל statt לא s. V. Aptowitzer, Das Schrittwort in der rabb. Literatur (Sitzungsberichte . . . Wien), 1906, S. 9.

[5]) Die Übereinstimmung so guter Textzeugen gegen eine gebräuchliche Phrase ist völlig beweisend.

[6]) In derselben Mischna gibt es noch andere Varianten.

Agg.	J	K	L
בהפרת נדרה 10, 1	בהפר נ' (auch N, vgl. T Kethub. 8, 1, p. 270, 6 T. Sota 3, 7, p. 295)	בהפר נ' (vgl. M. Gitt. 8, 5)	בהפר נ' (M. Gitt. 8, 5)
קטנה . . . 12, 4 חליצתה פסולה	ק'. . .ח' כשרה (auch N)	. . . כשרה	. . . כשרה
והן משיאין לו 12, 6 עצה ההוגנת לו	והן נותנין לו את עצה	והן נותנין לו עצה	והן נותנין לו עצה
(והן נותנין לו ע' הה' לו N)	ההגון לו	את ההוגן לו	את ההוגן לו
מקרין	מקרין	מקריאים (auch N)	מקראים
חלוץ הנעל (auch N) dreim.	ח' ה' zweim.	ח' ה' zweim.[1]	ח' ה' zweim. (auch T 256, 18)
על פי עבד 16, 7 Var.	0 (auch N)	0	0
מקלו ותרמילו וספר תורה	מקלו ומנעלו ותרמילו וס"ת	K N ebenso	מקלו ומנעלו וספר תורה
בחזקת Kethub. 1, 6 בעולה עד כו' (auch N)	בחזקת בעולה עד כו'	בחזקת עד שלא תתארס [הטעתו	בחיזקת עד שלא תתארס (היטעתו[2]
בישוק 1, 8 (auch N)	0	0	0

[1]) s. L. Heller z. St., der auf Schekalim 3, 3 verweist, wo ausdrücklich תרום תרום ת' שלשה פעמים, vgl. auch Para 3, 10 und das dreifache אמן der Sota (Sota 2, 5). Bei einer Verwarnung jedoch haben wir eine zweifache Redeweise, z. B. Nasir 6, 3; vgl. סחור סחור etc. L. A. Rosenthal, Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung, Straßburg 1903, S. 63, vermutet in der starken Betonung eine antisadducäische Tendenz.

[2]) Überaus wichtige Übereinstimmung zwischen K. u. L., wobei חוקת im st. constr. mit dem ganzen darauffolgenden Satze und das Fut. תתארס zu seinem Rechte kommt, vgl. L. Heller z. St., der sich

Agg.	J	K	L
1, 8. 9 ואמרו לה אמרו לו	einm. אמרו לה	0, fehlt auch T 261, Z. 17	(1אמרו לה ,אמרו לה
1, 10 למלאות מים	למלאות מים	למלאות (so auch N)	למלאות
2, 1 שנתארמלה (vgl. 5, 1)	שנתארמלה (auch T Gitt. 9, 1, p. 333, Z. 17)	שנתאלמנה (auch N)	שנתאלמנה
2, 9 zweim. לבעלה (auch N)	zweim. לבעלה	einm. לבעלה	einm. לבעלה
ועד שיצאו	(2עד שיצאו (T 263, Z. 7)	עד שיצאנו (auch N)	corrupt שמצאו
3, 9 Var. וטבחתי	0 (auch N)	0	0
4, 12 ליתן ליך (Citat)	ליתן לי (auch N)	ליתן לה	ליתן לה
5, 8 ומנעלים	ומנעל(auchN)	ומנעל	ומנעל
6, 6 העשיר, העני	העשיר, העני (auch N)	מעשיר, מעני	מעשיר, מעני
7, 6 על דת משה ויהודית	ebenso (auch N)	(3. . . ויהודים	. . . ויהודית
7, 8 נולדו (»aus Jer.«)	נולדו	היו (auch N)	היו

an diesem Fut. mit Recht stößt. In K. steht schon am Margo im it. Cursiv: [בעולה] בחוקת!

[1]) Solche Einleitungsformeln pflegen in K. zu fehlen, wodurch die Diktion an Präzision gewinnt; vgl. die Var. in Jebam. 1, 1 (oben S. 143), und es fehlt האומר in K. u. L. in M. Nedar. 1, 3; 10, 7 fehlt הרי הוא אומר in K. u. L.

[2]) D. h. der Feind verließ Jerusalem; sinngemäßer: wir (das eheliche Paar) verließen Jerusalem. Eine interessante Episode aus der Belagerung Jerusalems. In j. Kethub. 26 d, 52 ist ein versprengtes Stück, das nach der Tosefta noch zu dieser Episode gehört.

[3]) Neben משה ist יהודים unlängbar passender. Vgl. die Formel בדת משה וישראל.

Agg	J	K	L
הללו (fehlt in N)	אילו	אילו	אילו
7, 9 (10) שממיקתו (שהיא ממקתו N)	שממיקתו	[1]מְמָקַתוּ	ממקאתו
8, 5 הוצאות	יציאות (auch N)	[2]יציאות	יציאות
9, 2. 3 אין מרחמין בדין	ebenso (auch N)	אין רחמים בדין	= Agg.
13, 5 תשב	תהא יושבת (auch N)	תהי יושבת	תהי יושבת
Nedarim 1, 2 קונם	קונם (auch N)	immer קונם T. Baba K. 8, 16, p. 362, Z. 25	immer קינם
שבותה שקוקה	ebenso (auch N)	שבותא שבוקא שקוקה	wie Agg.
במותא (auch N)	במוהי	במו הן	במוהא (s. L. Heller)
1, 3 כדירים (auch N)	כדיריים (Dual)	[3]כדיריים	כדיר' l. כדידיים
2, 1 כעורות לבובין	0 (auch N)	0	0
4, 5 נטיעות (Var. נוטות)	נוטות (= N)	ואינו אוכל נוטות	אבל אוכל הוא מן הנוטות (l. הנ')
6, 3 הכבוש (auch N)	הכבש	הכבש	הכבש
השלוק (auch N)	השלק	השלק	השלק
אינו אסור אלא מן השלוק של בשר	[4]...מן השלק...	אינו אסור אלא מן השלק שלירק	... של בשר

[1]) Raschi verweist auf המק, Sech. 14, 12; aber das Wort scheint mir damit nicht erklärt zu sein.

[2]) Vgl. יציאות in diesem Sinne T. Nidda 9, 17, p. 651, Z. 36, wogegen b. Moëd K. 27b הוצאת המת. Vgl. Levy II, 256.

[3]) Vgl. T. 1, 3, p. 276, Z. 13 deutlich דיריים Dual (Citat im Talmud 13a דירים, und diese Form figuriert bei Levy I, 403, Kohut III, 133, und nur Jastrow 305 verzeichnet den Dual).

[4]) Am Margo in ed. Krotoschin steht schon vermerkt וי"ג מן

Agg.	J	K	L
מקפה 6, 10	מקפה (auch N)	מקפא	מקפה, מקפא
והיתה כתובתה 9, 5 ארבע מאות דינרין	. . . זוז (0 N)	. . . . . זוז	. . . . . זוז
מקצתו 9, 6 (auch N)	מכללו	מכללו	מכללו
ישקיים אחת 10, 1 מהן	אם קיים אחד מהן	שיקם אחד מהן (שייקים N)	שיקם את אחד מהן
תאנים, ענבים 11, 6 an zweiter Stelle	תאנים ענבים	תאנה (margo noch ועגב)	ענב, תאינה (auch N)
נושאת ונותנת 11, 8 (auch N)	נושא[ת] ונותנת	נותנת	נושאת ונותנת
נחתם Gitt. 1, 1. 3 (auch N)	נתחתם	נתחתם	נתחתם[1]
ובכל דבר שהוא 2, 3 של קיימא	. . . שהוא רושם (auch N)	. . . שהוא רושם	. . . שהוא רושם[2]
שאינו מתקיים	שאינו של קיימא (auch N)	שאינו שלקיימה	ebenso
וחתימתו 2, 4	וחתימתו (auch N)	וחיתומו	וחתימתו
לישא שפחה 4, 5 אי אפשר	. . . אינו יכול (auch N)	ebenso	ebenso[3]

השלק של ירק, also = K.; richtig auch in ed. N., nur משלוק l. כשלוק. In L. sagt das R. Juda (wie den weiteren Fall). — שלק u. כבש als substantiva scheinen richtiger zu sein als שלוק u. כבוש der Agg. Während aber שלק auch sonst gut belegt ist, haben Levy II, 292 und Kohut IV, 189 die Form כבש garnicht, obzwar dieses durch Plural כבשין, כבשים, vorausgesetzt wird. Jastrow 611 verweist richtig auf Terumoth 2, 6 זיתי כבש.

[1]) Vgl. 2, 1 u. andere Stellen. In 2, 2 steht in K. am Margo bereits נחתם. Auch in j. Gitt. 44a etc. steht immer נחתם.

[2]) Vgl. Sota 2, 4; Makk. 3, 6. Die Fassung der Agg. stammt vielleicht aus T. Gittin 2, 3, p. 325, Z. 2.

[3]) Schon am Margo von W. als LA. des J. u. Rif angemerkt. Die darauf folgenden Worte bis שכבר חציו עבד fehlen in K. u. L.

Agg.	J	K	L
כל הקודם ליקח 5, 6 זוכה אבל נותן לבעלים רבים	כל הקודם ליקח יקח ונ' לב' ר'	כל הקודם ולוקח נ' לב' ר' (ganz so auch N)	כל הקו' ולקח נ' לב' ר'
אינה יכולה 2 ,6	אינה יכולה	אינה צריכה (auch N)	אינה צריכה
(1וגט פטורין 3 ,9	0	0	גט פטורין
אלא אם כן 10 ,9 מצא בה דבר ערוה	דבר ohne (auch N)	(2דבר ohne	דבר ohne
כמנין Nasir 1, 7 ימות החמה	. . . השנה (auch N)	. . . השנה	. . . השנה
שיש נזירות 4, 2 (auch N)	. . . נזירים	. . . נזירים	. . . נזירים
(3ושלו קיים 2 ,4	. . . בטל (auch N)	. . . בטל	. . . בטל
מכת מרדות 4, 3 (auch N)	מכות מ'	מכות מ'	מכות מ'
והיוצא מן הגפן 1 ,6 וכל היוצא בו'	(...כל היוצא N) ebenso	היוצא בו' nur einm.	wie Agg.
שותה יין 4 ,6	. . . יין (auch N)	. . . יין	(4. . . יין

[1]) Wahrscheinlich bloß Glosse zu ספר תירוכין; in ed. Neapel steht גט פ' vor ספר ת'. ebenso in L. In K. ist in höchst ungeschickter Weise am Margo וגט גרושין dafür geschrieben worden. Der גט שחרור, der in der Mischna weiter figuriert, ist nach W. der Freibrief einer Sklavin (בת חורין), nach N., J., K., L. jedoch der eines Sklaven.

[2]) Am Margo bereits zu ערות דבר »verbessert«. Man sieht aber, daß die Kontroverse zwischen Beth Schammai und Beth Hillel erst so den rechten Sinn erhält, wenn das Schriftwort in der von N., J., K., L. verlangten Weise gedeutet wird. In K. übrigens נווה für נאה in Agg. N., J., L.

[3]) L. Heller z. St. zieht Maimonides an, wonach בטל das Richtige ist.

[4]) Vgl. 6, 5. Vgl. שתה ב im Biblischen. — Es verdient angemerkt zu werden, daß der Fall היה מגליח später steht in N., K., L. als היה מטמא,

L	K	J	Agg.
שזרה	שיזרה	שזרה	שרה 7, 2 (auch N)
אהילן אהילו noch einm.	(אהילן[1]	אהילן	(אהלו N) אהלן
מחוצים	מחוצים (מחוצין N)	חציים	להצאים 8, 1 (in K 5)
כופף	כופף	כופף	כופה 9, 1
בעלה בדרך (auch N)	ebenso (auf Rasur)[2]	בא עליה בדרך	בא עליה Sota 1, 3 בדרך
אל . . .	אל . . .	אל תעשי . . . שיימחה	עשי לשמו 1, 4 הגדול (auch N)
(ניתנווה[3]	ניתנווה	נתנווה	נתנאה 1, 8 (auch N)[4]
להמחק	להימחות	להימחות	להמחק 2, 4 (auch N)
ב' המאררים	במים המאררים (auch N)	במים המרים	(במים המרים 3, 5[5]
מדהא	מדהא	(מרהא[6]	מדהה (auch N)

welches in W. u. J. auf מגלח folgt; offenbar ist J. nach Babli gemodelt worden.

[1]) Wichtig wegen אהילות als Name des Traktates in Toharoth

[2]) Vgl. 3, 6; 4, 2, wo in K. (wie in L.) das ursprüngliche בעלה geblieben ist; J. ist ohne Zweifel gemodelt worden.

[3]) In N. steht סביות (infolge des Schriftverses ויסבו), richtig ist לונכייות K.. לנכייות L. (Lehnwörter II, 311).

[4]) In Agg., J., N. u. K. steht in Abschaloms Censur erst פלגשים, dann גנב לב, in L. umgekehrt (von Lowe nicht angemerkt). In T. Sota 3, 17, p. 297 nur גניבות לב, nicht das Vergehen mit den Kebsweibern.

[5]) In Rabbis Worten, in derselben Phrase, steht auch in Agg. המאררים. Dieselbe Differenz 9, 9 und in T. Sota 14, 9, p. 320, Z. 27, wo ed. Zuckerm. המים המאררים hat, ms. Wien u. Agg. מי מרים haben.

[6]) Hier haben Agg. u. J. offenbar gegen K. u. L. recht Das Hinüberspielen in דחה (mit Cheth) haben die Agg. auch in b. Gitt. 57a u. b. Jebam. 80b, vgl. Levy I, 392, Kohut III, 27, Jastrow 296, die jedoch unsere Stelle nicht anführen.

L	K	J	Agg.
שלא מן התורה	wie J	שאין לו מן התורה	שאין לו מקרא 5, 2 . . . (auch N)
שלא ע'	(1שלא ע'	שלא ע' (auch N)	לא עבד 5, 5
wie K	מי שקינא לה (auch N)	מי שקינא לה ונסתרה	מי שקינא 6, 1 לאשתו ונסתרה
(מוצ' l.) מצורות	מוצרות	מזרות	(auch N) מוזרות
בלשונם	בלשונם	(2בלשונם	בכל לשון 7, 1 (auch N)
עניה	עַנְיָה	עניה	(3(ענייה N) עניה 7, 4
(corrupt) כפות׳הם	כתפות׳הם (auch N)	כתפות׳הן	כתפיהן 7, 6
זלגו דמעין	זלגו דמעיו	wie Agg.	זלגו עיניו 7 (Ende) דמעות (auch N)
או ohne	או ohne	(auch N) או ohne	נמצא סמוך 9, 2 לספר או לעיר
ולנקות	ולנקות	(auch N) ולנקות	ולנקר 9, 5
ופטרניהו	ופטרנוהו	ופטרנוהו	ופטרנוהו (4[בלא 9, 6 מזון]
וכי על דעתינו עלת	וכי על ליבנו עלת	וכי עלה על לבינו (עלתה N)	וכי על דעתינו עלתה

1) Weiterhin hat L. לא אני מצפה או איני מ', dieses לא wurde in K. zu לו' emendiert: K. teilte also ursprünglich selbst Fehler mit L., doch hat L. eine Wendung die den Satz wieder gut macht: לא אני [לו] אני מצפה או איני מצפה לו :K., während מצפה או איני מצפה אלא לו.

2) Siehe Sifre Suta (Jalk. I, 708, Mtschr. 50, 173, T. Sota 7, 1, p. 306 בכל לשון.

3) Am Margo, nicht in der Gemara; steht aber in K. u. L

4) Aggadische Zutat; fehlt in N., ebenso bei J., N., K., L. fehlt בלא והנחנוהו לויה

Agg.	J	K	L
בן פרישה 9, 9 zweim.	einm. (auch N)[1]	בן פרישה zweim.	einm.[2])
אנשי אמונה 9, 12	אנשי אמונה	אנשי אמנה[3] (auch N)	wie K
עטרות כלות 9, 14	עטרות כלות	עטרות הכלה (auch N)	wie K
מושלי משלים[4] 9, 15	מושלי משלים (auch N)	משלי משלות[5])	wie Agg.
פסקה טובה	פסקה ט׳ (auch N)	בטלה ט׳	פסקה ט׳
קטנותא (auch N)	קיטונתא	קטונתן	קטונתן[6])

[1]) Der Sinn erfordert durchhus diese Fassung: Seit Eleasar ben Dinai (N. אליעזר בן דיבאי) gekommen; er wurde eigentlich Techinna ben Parischa (K. punktiert פְּרִישָׁה) genannt, aber man änderte es und nannte ihn »Sohn des Mörders«. Vgl. Sifre Deut. § 205, p. 111b Friedmann. Zur Sache, s. Graetz III, 4. Aufl., S. 438 f.

[2]) Ich bemerke, daß die Fälle נמצא הדורג (7) u. עד אחד (8) in L. in umgekehrter Reihenfolge stehen.

[3]) S. Levy I, 98.

[4]) In K., L., J. stehen die Klagen um R. Jochanan b. S., den älteren R. Gamliel, R. Ismael b. Phiabi u. Rabbi vor derjenigen um R. Meir; in N. steht die Reihenfolge von W. Hinsichtlich der Klage um R. Akiba, s. Bacher, Ag. d. Tann., 2. Aufl., S. 267, Anm. 2.

[5]) Bekanntlich hat man auch den Plural ממשלות (s. L. III, 144 Kohut V, 274); nun folgt aber in J., K. u. L. gleich darauf R. Akiba u. zw. in K. בטלו הדורשנים (J. פסקו הדרשנין), in L. jedoch טלו דורשי מדרשות, u. wahrscheinlich ist L.'s Fassung das richtige; liest man nun bei R. Meir ממשלות, so entsteht ein hübscher Reim: דורשי מדרשות, מושלי ממשלות (vgl. die Theorie von L. A. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna, Straßburg 1890, I, 86 ff.). Der Plural משלות, bei Levy III, 231 nur einmal belegt, findet sich significant auch Aboth R. Nathan Rec. I c. 1, p. 2 u. Rec. II c. 1, p. 2. — In K. folgt nach Ben Soma eine Rasur u. »Verbesserungen« am Margo worunter R. Akiba noch einmal, weil man die gangbare Fassung erlangen wollte. — Über משלות für משלי als Name des kanonischen Buches, s. unter A. Stracks Einleitung zu »Die Sprüche Salomos«, 2. Aufl., München 1899.

[6]) In L. fehlt einiges und der Satz lautet: משמת ר׳ יוסי קטונתן

L	K	J	Agg.
וניזרלזלו	ניזדללו	ונדלדלו	ונדלדלו
א' מ' במעשיהם	א' מ' במעשיהם	א' מ'	אנשי מעשה
wie K	וגברו ב' ל' הרע	וכ' ל'	ובעלי לשון
0	0	ואין ש'	ואין שואל
שרייו	שריו (vgl. Esra 5, 2,	שרו	שרו
וס' כתלמידיא	וספרייה כתלמידיה	וס' כחזנא	וספריא כחזנא
ותלמידיא כעמא	ותלמידייה כעמא	wie Agg.	וחזנא כעמא דארעא
ועמא כעמי אזלה ונזל[זל]ה ודללה	ועמא כעמי עזלא (1ינוולה	wie Agg.	ועמא דארעא אזלא ודלדלה
ואין דורש	ואין דורש	ואין שואל	Var. ואין שואל
תוכחת	תוכחת	תוכחת	תוכחה
(2נ' ילבינו	נ' ילבינו	wie Agg.	נערים פני זקנים ילבינו
מנכל	מנכל	מנוול	מנוול
דור פני הכלב	(3דור שפניו דומות כלב	wie Agg.	פני הדור כפני הכלב
הבן לא יתאביש מאביו	0	wie Agg.	הבן אינו מתביש מאביו
ועל מה להישען	(5יעל מה לנו להישען	wie Agg.	(4יעל מה יש לנו להשען

שהיה תמציתן של חסידים [. . .] (auch N. תמציתן). Vgl. außerdem T. Sota 15, 4, p. 321, Z. 23 אבה יוסי בן קיטנא, Var. איש קטנתא, ferner Var. שהוא קוטנה של חסידות.

1) T. Sota 14, 7, p. 320, Z. 21 ואולה ונולה, ein glänzender Beweis zu K. Doch auch hier Var. ונבלה u. ואולה ונזלה, dieses = L.

2) Der Sinn ist natürlich ein ganz anderer: Die Jünglinge werden frühzeitig bleichen (comme chez nous!).

3) Der Punktator beging den Schnitzer, דורש פניו zu lesen.

4) Vorher ועל מי לנו etc., so auch J.; in K. u. L. beidemal gleich (in L. fehlt das zweitemal לנו).

5) Der letzte Satz ist in K. viel conciser als in Agg. (fehlt in J., in N. fehlt das ganze Stück vom ersten R. Pinchas b. Jair an, wie auch richtig, weil fremdartig) und auch als L. Es lautet: זריזות מביאה

Agg.	J	K	L
Kidd. 1, 6 מיראתו לגבוה כמסירתו להדיוט	אמירתי לגי כמסירתי להי	wie J[1])	wie J (auch N)
2, 1 התקדשי לי בזו	wie Agg. einm. (auch N)	zweim.	zweim.
2, 6 קידושין הראשונים	wie Agg. (auch N, ohne ה)	קידוש הראשון	קידוש ראשון[2])
3, 6 כפועל	כפועל	בפועל (auch N)	בפועל
4, 1 לוויי ישראלי . . . מותרים	wie Agg.	0[3])	0[3])
4, 12, לא יתיחד אדם	(לא יתייחד איש אחד[5]	wie J (auch N)	
זו ישנה . . . וזה יש	זה ישן . . . וזה ישן (auch N)	זה יישן . . . וזה יישן	

לידי נקיות, נקיות לידי טהרה, טהרה לידי קדושה, קדושה לידי ענווה, ענוה לידי יראת חטא [ו]חסידות, חסידות לידי רוח הקודש, רוח הקודש לידי תחיית המתים, ת' המ' באה לידי (sic) א' בו'.

[1]) Vgl. M. Arach. 8, 2 u. j. Kidd. 63.

[2]) Das ist eine interessante Variante, Levy IV, 253 (קדוש no. 6) hat blos zwei Belege für den Singular.

[3]) Die Fassung in K. (Varianten aus L.) nach dem ersten מותרין לבא זה בזה ist folgende (am Margo sind bereits zehn Worte aus unseren Agg. ergänzt: [ו]חרורי ממורי ונתיני שתוקי ואסופי מותרין (fehlt in L. לבא זה בזה) [L. גירי].

[4]) Von hier an versagt L., weil in ihm fast der ganze Abschnitt, bis auf den ersten und letzten Satz, fehlt, und gerade in den aggadischen Partien des Abschnittes hätte L. gute Dienste geleistet. So muß denn K. auch L. ergänzen und ich lasse darum die aggadischen Partien abdrucken.

[5]) In R. Schimeon steht auch in Agg. איש אחד, wie doch nötig wegen des Gegensatzes zu שתי נשים.

Mischna Kidduschin 4, 13 (15) bis Ende.

Ms. Kaufmann.

15.[1]) לא ילמד רַבּוּק[2]) סופרים ולא תלמד אשה סופרים ר' לעזר או' אף מי שאין עמו אשה לא ילמד סופרים.

16. ר' יהודה אומ' לא ירעה רווק בהמה ולא ישנו שני רווקים בְּמִטָּה[3]) אחד וחכמים מתירין. כל שעיסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים ולא ילמד אדם את בנו אומָנות בין הנשים.

17. ר' מאיר אומ' לא ילמד אדם את בנו חֲמֹר גמל ספר ספן חַנְוָנִי ורועה מפני שאומנותן אומנות לִסְטִים.

18. ר' מאיר אומ' לעולם לא ילמד אדם את בנו אלא מכל מקום שאדם מתפרנס, אשרי מי שלמד אומנות

Ed. Wilhermsdorf.

13. לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים. רבי אליעזר אומר אף מי שאין לו[0]) אשה לא ילמד סופרים.

14. רבי יהודה אומר לא ירעה רווק בהמה[a]), ולא ישנו שני רווקים בטלית אחת[b]) וחכמים מתירין כל שעסקיו[c]) (שאומנותו Var.) עם הנשים לא יתייחד עם הנשים[d]) ולא ילמד אדם את אדם[e]) אומנות בין הנשים.

(= 19 K) ר"מ אומר לעולם ילמד אדם[f]) את בנו אומנות נקייה וקלה[g]) ויתפלל[h]) לפי שהעושר והנכסים[i]) שלו[k]) שאין אומנות

---

0) N. אף שאין עמו אשה (עמו wie K.). איבעיא in b. Kidd. 82a ist schon dadurch entschieden.

a) J. את הבהמה.

b) J. אחד.

c) J. וכל שעסקו, N. כל שאומנותו = Var. in W. T. 343, Z. 8 כל שעיסקן.

d) J. לעילם.

e) J. N. בנו, in N. übrigens אומנית הנשים, vgl. b. 82a. — Alineas 19, 20 fehlen in N.

f) J. לעולם ישתדל אדם לל', wahrscheinlich aus j. 66 d oder T. 334, Z. 11.

g) Schon am Margo bemerkt: fehlt in J., steht aber in T. 334, Z. 11.

h) J. לפני.

i) < J.

k) J. לפי שאין לך א'.

1) Im Ms. hebräische Zahlen.

2) Ich setze hie und da die Punkte als Specimina bei. — Das Subjekt אדם fehlt auch in ed. Neapel.

3) Immer טלת (ohne Jod) geschrieben und טַלַּת punktiert; außerdem wurde אחד hier durch einen Strich in אַחַת verwandelt.

Ms. Kaufmann.

קטנה להיות מתפרנס ממנה ורוח הְבְרִיּוֹת נוּחָה ממנה.

19. ר' יהודה אומ' לעולם לא ילמד אדן[1]) את בנו אלא אומנות נקייה וקלה שאין לַךְ אומנות שאין בה עניים ועשירים[2]) אלא הכל לפי זכותו שלאדן.

20. הוא היה אומ' הראיתה מימיך ארי סַבָּל צבי קָיָיץ שוַעַל הִנוּוני זאב גודר גדירות, והרי הדברים קַיִל וחומר ומה אם אלו שניבראו שלא לשמש את קונן הרי הן מיתפרנסים שלא בצער אני שניבראתי לשמש את קוני אינו דין שתהא פרנסתי שלא בצער, ומי גרם לי להיות מתפרנס בצער הֱוֵי אומר חֲטָאַיי לפי שהידעתי את מעשי וְקִיפַּחְתִּי את פרנסתי[3]) אמ'

Ed. Wilhermsdorf.

שאין בה עניות ועשירות שלא[a]) עניות מן האומנות ולא[b]) עשירות מן האומנות[c]) אלא הכל לפי זכותו.

(= 20 K) ר"ש בן אליעזר[d]) אומר הראית מימיך היה ועוף שיש להם אומנות והם מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני[e]) וא(י)ני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהודעתי מעשי וקפחתי את פרנסתי.

(= 17 K) אבא גוריין איש צדיין אומר משום אבא גורייא[f]). לא ילמד אדם את בנו חמר. גמל. ספר. ספן[g]). רועה. וחנוני שאומנותן אומנות ליסטים[h]).

(vgl. j. 66 a) רבי יהודה אומר

---

a) J. שאין.

b) יאין.

c) < J.

d) J. אלעזר.

e) J. > כך הן מתפרנסין בלא צער.

f) j. אבא גוריון איש ציידן אי' משום אבא שאול, das ganze fehlt in N.

g) J. > קדר, vgl. b. 82 a, auch j. 66 c, Z. 28 קדר קדר. In N. ist die Reihenfolge der letzten drei Gewerbe. חנווני ורועה ספן.

h) Von hier an und bis zum Ende fehlt in N.

[1]) Das נ' ist radiert, weil ein späterer Leser Anstoß nahm an der befremdlichen Orthographie; am Schlusse der Mischna ist nicht radiert worden.

[2]) vgl. j. 66 d, wo עניים ועשירים und לפי זכות האדם wie in K.

[3]) Das ganze Stück hat die Fassung wie in j. 66 d, nur hat j. רבי שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר wie Ag. der Mischna; ebenso in T., nur fehlt in T. die Angabe משום ר' מאיר. In j. ארי קייץ l. צבי קייץ, um zu variiren. K. זאב גודר גדירות scheint origineller als זאב מוכר קדירות in j. u. T. Var., was übrigens nicht Handwerk wäre. Vielleicht ist die richtige Leseart קודר קדירות. In Baraitha b. 82 b fehlt

Ms. Kaufmann.

להם רְבִּי[1]) נֵיהֲרֵי מניח אני את כל
אומנות שבעולם ואֵינִי מלמד את בני
אלא תורה כדי שיאכלו שכר עמלה
בעולם הזה וקרן קיימת להם לָעולם
הבא שאין לך אומנות שהיא עומדת[2])
לאדן אלא בנערותו בלבד, אלא אם
בא לידי חולי או לְמִידָּה שלַיִסּוּרִין
או יִבָּנֵס לימי זיקנה ואין יכול לעמוד
במלאכתו נמצא מת ברעב, אֲבָל התורה
אינה כן אלא משמרת את אדם מכל
רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה
בזקנותו, בנערותו מָה הוא אומ' וקוֹוֵי
יְ[3]) יחליפו כח יעלו אֶבֶר כנשרים
ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו,
בזקנותו מה הוא או' עוד ינובון בשיבה

Ed. Wilhermsdorf.

משמו החמרין רובן רשעים. והגמלין
רובן כשרים. הספנין רובן חסידים.
טוב שברופאים לגיהנם. והכשר[a])
שבטבחים שותפו של עמלק.
רבי נהוראי אומר מניח אני כל
אומנות[b]) שבעולם ואיני מלמד
את בני אלא תורה שאדם אוכל
משכרה בעולם הזה וקרן קיימת[c])
לעולם הבא ושאר כל אומניות
אינן כן, כשאדם בא[d]) לידי חולי
או לידי זקנה. או לידי יסורין[e]).
ואינו יכול לעסוק במלאכתו. הרי
הוא מת[f]) ברעב. אבל התורה
אינה כן. אלא משמרתו מכל רע
בנערותו. ונותנת לו אחרית ותקוה

a) J. כשר, j. 66 c, הכשר. Jeruschalmi hat übrigens große Amplificationen.

b) J. אימניות.

c) J. והקרן קיימת לו.

d) J. שאם נכנס אדם לידי כח.

e) J. מידה של ייסורין, T. p. 343, Z. 21 לידי מידת הייסורין.

f) J. ומוטל < מת.

dieser Begriff. — An diesem Beispiel ist es ersichtlich, daß eine Baraitha in die Mischna ms. K gedrungen ist. Vgl. weiter unten עומדת wie in j. 66 d, Z. 16 u. T. 334, Z. 19. — Beachtung verdient in K. (hier und oft z. B. Sota 6, 2). Die Schreibnng קול (j. 66 d, Z. 10 u. T. 343, Z. 15 natürlich wie gewöhnlich קל וחומר), vgl. dazu A. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talm. Literatur (Wien 1901) S. 8 f., dagegen Bacher, Ag. d. Tann., 2. Aufl., S. 241, Anm. 2.

[1]) Über die Aussprache des Wortes רבי s. Elia Levita in Tischbi s. v. רב; vgl. בירבי u. Βηρεβι auf Inschriften u. vulgäre Aussprache r i b b i, r a b b i, s. Schürer, Gesch. d. j. Volkes im Zeitalter J. Chr. 3. Aufl., II, 315, 316.

[2]) s. T. u. j.

[3]) Diese Schreibung des Gottesnamens findet sich oft in orientalischen Handschriften. Ich habe sie Frühjahr 1905 unter Anderem

Ed. Wilhermsdorf.

בזקנתו[a]. בנערותו מהו אומר. וקוי ה' יחליפו כח[b]. בזקנתו[c] מהו אומר. עוד ינובון בשיבה[d]. וכן חוא אומר באברהם אבינו עליו השלום[e] ואברהם זקן[f]. וה' ברך את אברהם בכל. מצינו שעשה[g] (שקיים .Var) אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא נתנה. שנאמר, עקב אשר שמע אברהם בקולי, וישמור משמרתי, מצותי חוקתי ותורותי.

Ms. Kaufmann.

דשנים ורעננים יהיו, וכן אַתְּ מוצא באבינו אברהם ששמר את התורה עד שלא באת[1]) לעולם שנ' עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקתי ותורותי: וכן אַתְּ מוצא שבירכו המקום. ב' ה' בנערותו ובזקנותו, בנערותו מה הוא אומ' ואברהם זקן בא בימים וי"י ברך את אברהם בכל.

L.	K.	J.	Agg.
דליל	דלי (auch N)[2]	דליל	Baba K. 2, 1 דליל
מחדים	(3מהרם	מהדם	(auch N מהדם
0	0(auch ms. M)	0	ואינו נוגח 2, 4
(4. . . לבוא . . .	das zweitemal . . . לבוא . . .	. . . לבא . . .	דיו לבא מן 2, 5 הדין

a) J. בזקניתו.
b) J. > יעלי אבר בנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו, vgl. T.
c) J. בזקניתי.
d) J. > דשנים ורעננים יהיו.
e) J. < (ע"ה).
f) J. > בא בימים.
g) J. שעשה.

auf dem Parocheth der Ibn Esra Synagoge in Kairo gesehen und notiert. H. E. Kaufmann, Vorlesungen und Essays anläßlich der ersten jüd. Gesellschaftsreise nach dem h. Lande 1905 (Požega 1906) S. 20 teilt jedoch dieselbe Aufschrift in der Form יי mit.

[1]) Gehört zu den sieben unten behandelten Fällen.

[2]) So auch Ms. München (= M), s. Rabbinowicz, D. S. z. St. ferner Raschi z. St.

[3]) Danach ist משבר ,שבר etc. überflüssig. חדם L. auch Aruch (III, 348).

[4]) In K. ist ו gestrichen. לבוא fehlt bei Bacher, Ält. Term. I, 22.

Agg.	J.	K	L
3, 3 את תבנו ואת קשו (auch N)	את תבנו ואת גפתו	קשו gestrichen jetzt גפתו[1]	את תבנו ואת קשו (vgl. T. 2, 7)
(auch N) את הגלל	את הגלל	(vgl. את הגלל T. 2, 8)	את הגלגל
4, 1 דינר זהב (auch N)	דינרי זהב	wie J.	wie J.
4, 2 ר' יהודה (auch N)	ebenso	ebenso	ר' עקיבה
4, 3 לשור של נכרי (auch N)	ebenso[2]	(שנגח) שלנכרי	לשור של נכרי
4, 4 שנגח שור...	. . . לשור . . . (auch N)	. . . לשור . . .	(. . . לשור . . .[3]
(3 Subjecte) שנגח	שנגח	(auch N) שנגחו	שנגח
נשתפה השוטה (auch N)	ebenso (vgl. T. 4, 4)	שפא השוטה[4]	נשתפא
5, 5 (L 7, K 8) לרשות היחיד אחר	ebenso, drei Fälle	zwei Fälle[5]	ohne אחר (auch N.)
5, 6 מקול הכרייה	ebenso (T. 6, 13, p. 355)	מקור הַכְּרָיָא	מקול הבריה
6, 1 zweimal ויצאה	ויצתה	(ebenso ויצתה 2)	ויצאה
6, 4 הבערה (auch N)	הבעירה	הבעירה	(auch 5) ביערו

[1]) גפתו auch in j. und in zwei ms. (s. D. S. Baba k., p. 62).

[2]) vgl. D. S. z. St.

[3]) Gehört in eine Reihe mit den Fällen, wo ms. את, Ag. nicht.

[4]) Der Kal des Verbs שפי, שפא ist gut bezeugt (Levy IV, 594).

[5]) Mit folgendem Text: ההופר בור ברשות היחיד ונפתחו לרשות הרבים, ברשות הרבים ונפתחו לרשות היחיד אחר חייב.

Agg.	J	K	L
וליבה המלבה (auch N)	ebenso	וליבא המלבא (ליכתו ib.)	וליבה המלב(כ)כה
עברה גדר (auch N)	ebenso	עיברה ג'	(עיברה ג'[1]
כדרך רה"ר 6, 5	כדרך הרבים (auch N)[2]	דרך הרבים	wie K.
7, 4 der Fall ביוה"כ fehlt	ebenso (auch N)	ebenso	גנב וטבח ומכר ביום הכפורים
לבכורות בנו 7, 6	M. לבכורת, Gemara לבכורות	jedoch לבכורות ו gestrichen	לבכורות בנו
צער כוואו 8, 1	צער כוויו	בצער כוו	בצער כוואו (auch N)
חומר nur 8, 2 באדם מבשור	wie Agg., N jedoch nach וחומר בישור מבאדם	וחומר שוב באדם מבשור nach N zu korrigieren	wie K
ע"מ 8, 7 Ende לפטור	ebenso (auch N)	ע"מ פטור	ע"מ פטור
זה הכלל 9, 1 etc.	ebenso (auch N)	ebenso	°
9, 4 zweim. היציאה	יציאה, הוצאה	הִיצָאָה	היצאה
שנאמר 9, 7 בפקדון כו'	fehlt mit Recht שנאמר	wie J (auch N)	wie J
גזלו 10, 2 ליסטים	נטלו הליסטין (auch N)	das erste נטלו auch hieher[3]	נטלו לסטים
את סיכו	את הסוכה (auch N)	wie J	wie J
ביישב 10, 6 (auch N)	בייישוב	בִּיוֹשָׁב[4]	ביושב

[1]) vgl. 5: Ag. תעביר, K. תעֲבר, L. תעבר. Tos. 6, 22 ... שעיברה עד הירדן, ib. 23 עברה.

[2]) Irrtümlich N. שלש עשרה אמה (l. שש).

[3]) מן הגיים fehlt in K. wie in J. (steht in L. u. N.).

[4]) So auch Kidd. 1, 10 K. L. Die Aussprache יְשׁוּב (Levy II, 272) dürfte demnach zu bezweifeln sein.

Agg.	J	K	L
Baba M. 1, 2, רוכבין	רוכבין (auch N)	רכובים, dann (רכוב[1]	רוכב, רוכבין
ואחד מנהיג	ואחד מהלך (auch N)	wie J	wie J
1, 7 וישוברין (auch N)	wie Agg.	וישוברים	ופרוזבולין
1 Endezweim. סמפונות	zweim.סימפון[2]	נות) סמפונית auf Rasur), שבסימפונן	zweim. סמפון
2, 3 באשפה (auch N)	באשפות[3])	באשפית	באשפה
2, 8 לא יגע (auch N)	לא יגע	אל יגע	לא יגע
2, 9 איזו	אי זו	ו' in ה' אי זה emendiert)	(איזה N) ואי זה
2, 10 יתר על משאו	יותר ממשואי (יתר ממישואו N	ממסואי[4])	wie J
2, 11 ואם אביו חכם (Var. שקול)	אם היה אביו שקול כנגד רבו	אם היה אביו שקול כו'	ebenso[5]) (auch T. 2, 92)
3, 7 להן לעכברין (auch N)	wie Agg. (T 3, 10, p. 376)	להם העכברים	wie K, nur auseinandergerissen
3, 12 כשעת הוצאה	wie Agg.	בשעת הוצאה[6])	כשעת היצאה
4, 2, 2 ידו על העליונה	wie Agg. (auch N)	ידו לעליונה	wie K[7])

[1]) In 1, 3 wo Ag. רוכב, hat K. רוכב, aber ו gestrichen und es ist רָכֵב punktiert.

[2]) N. סמפונין, dann שבסמפין.

[3]) j. 8 c, Baraitha אשפה.

[4]) Auch im Zitat תחת מבאי, ib. מסרי; jedoch 11 משואי wie Ag.

[5]) Was L. in 3, 1 plus hat, fehlt in K.

[6]) Ebenso N. (היצאה Druckfehler).

[7]) Beide auch Schabuoth 7, 6.

Agg.	J	K	L.
חמשה 4, 8 חומשין	wie Agg. (auch N)	ו' המשה חֲמֻשִׁים gestrichen)	חמשה חמישין
זכור מעשיך 4, 10 זכור מעשה	das zweitemal זכור מה היו	beidemal זכור מה היו (einmal מה ergänzt)	זבר ,זכר מעשיך מעשה
פיטם 4, 12 (πίθος)	פיטם (auch N)	פיתום	פיתנו
מפרכסין	מפרקסין (auch N)	wie J	wie J
תרבית 5, 1	ת' (auch N)	ת'	מרבית
ומפריז 5, 5 (Var. ומפרין)	ומפרין (auch N)	ebenso	ebenso
גריד 5, 9 (10) (mit Daleth)	ebenso	גדיר (auch N)	(גריד[1]
שנעשית 6, 8 אנגריא	שנישאת בא'	wie J (ב von בא' ergänzt)	שנעשת לא'
ר' אלעזר 7, 5 בן חסמא	ר' לעזר חסמא	חֲסָמָא (ohne בן)	(בן ohne) חסמא
מהלכות 7, 8 מדינה	ebenso	מהלכת מ' (auch N)	wie K
אף 7, 9 einmal	ebenso (auch N)	zweimal אף	wie K
סגפה 7, 10 (N סיגפה)	סכפה[2])	סיכפה	סנפה
השואל 8, 3	ebenso (auch N)	השולח (vgl. ib. וישלחה)	השואל
יציאותיו 10, 3 bis	ebenso	יצאותיו (auch N)	und יציאותיו[3])

[1]) Ebenso mit Resch (Var. הגריד) T. Baba M. 6, 15, p. 384, Z. 24, ed. Z. In D. S. Baba M., S. 210 ist nur die Var. גריר verzeichnet.

[2]) D, S. 278 סכפה aus j. ed. Venedig. Auch L. st. Aruchs (Levy 529, Kohut VI, 54) mit der Var. סינפה.

[3]) In Mischna 4 hat L יציאיתיך, K. יצאיתיך, punktiert יצי. Vgl. oben S. 146.

Agg.	J	K	L
ואין לובנין 10, 5 לבנים	ebenso (auch N)	ולא לובנים	ואין לו בנים ל'
Baba B. 1, 1 גויל	גויל (auch N)	גביל[1]	גביל
כפיסין	ebenso (auch N)	קפסים[2]	כפ' l. בפיסין בכפסים
העוגין 5, 1 (auch N)	ההוניך	ההוגין	ההוגן
בריכה 5, 3	בריכה (auch N)	בורך (ו' gestrichen)	בורך[3]
ערב (10) 5, 8 שבת (auch N)	בלילי שבת	wie J	wie Agg.[4]
מבושם 6, 3 (auch N)	wie Agg.	מבוסם	מבוסם
ראיה לדבר 6, 4 (auch N)	ורואייה לד'	wie J	שרגלים לדבר
אין רוה 8, 5[5] חכמים וכו'	wie Agg. (auch N)	אין רוח חכמה נ חה הימנו	wie K
כבינתי 9, 7[6]	כבינתי (auch N)	כוינתי	כוינתי
מורישיו 9, 8 (auch N)	יורשיו	יורשיו	מורישיו
נכסים 9, 9 בחזקתן	הנ' בח' (auch N)	wie Agg.	הנכ' לאשתו
דאינון 10, 2 bis (auch N)	ד' אינון	דיהימו (u. דיאינון) bis	wie K

[1]) Nicht in D. S.

[2]) D. S. קפיסין aus ed. Pesaro; s. Tosafoth.

[3]) בורך in diesem Sinne ist nirgends verzeichnet (vgl. Levy I, 267, Kohut II, 193, Jastrow 195), vgl. jedoch von den Baumfrüchten ברך אחת T. Schebiith 4, 20, p. 67, Z. 15 in Ag. für בריכה ed. Zuckermandel.

[4]) Vgl. M. Sabbath 2, 7.

[5]) Vgl. Aboth 3, 10, wo in L. ממנו (Ag. הימנו).

[6]) K. Levy II, 288, Kohut IV, 185, Jastrow 608. Die Schreibung mit ו gehört zu den Fällen, wo Erweichung stattgefunden.

Agg.	J	K	L
שטרי 10, 4 אריסות וקבלנות	ebenso	ש' אריסיות[1] וקבלות	ebenso (auch N)
אמונתו 10 Ende	ebenso (auch N)	מנתו (auf Rasur (אומניותו[2]	beidemal מנתו
N) הרוצה שיחכים (הר' להּ'	הר' שיתחכם	nur להחכים	nur להחכים
Makkoth 1, 1 אומדין	N) אלא אומרים (אומר	אומרין	wie K
שהרי נהרג זה 1, 4	שהרי הנהרג הזה	שהרי הנהרג הזה	dafür שזה הרג (auch את זה N)
מפי התורגמן 1, 9	wie Agg. (N (מפי המת'	כמפי התו'	כמפי התרגמן
הלז (auch 2, 2[3] N)	הלה	הלא	הלז
בתחילה 2, 6	ebenso (auch N)	כת' ebenso Šebu. 1, 2, 4	כת'
המותיר 3, 3 בטהור והשובר בטמא	ebenso	המותיר והשובר בטמא (auch N)	wie K
3, 5 במלקט[4])	ebenso (auch N)	במלקטת	wie K

[1]) T. Baba M. 1, 8, p. 377, Z. 3 שטרי אריסות וקבלות בהמה, wonach etwas spezielles, nicht קבלנית, doch ib. Var. אריסיות u. קבלנות.

[2]) Weiter unten ist stehen gebliben שבן על מנת הלווהו.

[3]) In 2, 1 geht K. mit Ag. und erweist das in L. Abweichende für fehlerhaft; ebenso fehlt in K = Ag. das Plus von L. in 2, 2, nämlich die Worte: ר' עקיבה אומר אינו גילה.

[4]) Ebenso Sifra Kedoschim Perek 6 (p. 90 c), aber T. Mack. 4, 10, Z. 34 ed. Zuckerm. במלקטית soll heißen במלקטת wie K. u. L. (ms. Wien u. Ag. der T. במלקט).

(Schluß folgt).

Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von **S. Horovitz.**

(Fortsetzung).

(י' כ"ח) [0]אלו מסעי בני ישר' לצבאותם כסדר חנייתן כך סדר נסיעתן מניין שבכל המסעות לא היו נוסעין אלא כסדר הזה ת"ל ויסעו[1]).

[0](י' כ"ט) וכי חובב היה חותנו שלמשה והלא רעואל היה חותנו שנ' ותבאנה אל רעואל אביהן (שמות כ' י"ח) אמ' ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חתן משה חובב היה חותנו של משה לא רעואל היה חותנו ומי היה רעואל אבי אביהן של תינוקות ר' יוסי אומר רעואל היה שמו רעו של אלהים שנא' ויבא אהרן וכל זקני ישר' לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים (שם י"ח י"ב) ר' שמעון אומר שלשה שמות נקראו לו נקרא שמו יתרו שהותיר דבר אחד בתורה ומה דבר אחד שהותיר בתורה שאמר למשה ואתה תחזה מכל העם (שם פס' כ"א) הא כשם שהותיר דבר אחד בתורה כך המקום הותיר אות אחת על שמו שבראשונה נקרא שמו יתר הזר להיות נקרא יתרו נקרא שמו קיני שקינא למקום בע"ז נקרא שמו חובב

---

[1]) Der nun folgende aggadische Abschnitt stimmt vielfach mit dem Sifre überein, jedoch sind die Abweichungen an vielen Stellen der Art, daß der Sammler von Mg. nicht den großen Sifre excerpierte, sondern den Midrasch in S.s vorfand, vgl. über ein ähnliches Verhältnis inbezug auf die aggadischen Partien zwischen der Mechilta und der Mech. des R. Simon: »Ein Wort über die M. d. R. S.« S. 8. Im Übrigen hat Mg. auch viele halachische Stellen aus Sifre, doch ist sein Verfahren der Art, daß jede Vermutung gewagt erscheint. So führt er zu V. 18, 3 den Sifre an und dann mit dem Einleitungswort תניא den S.s, den er doch regelmäßig benützt. Man könnte vielleicht daraus vermuten, daß er hier die Sifrestelle aus einer secundären Quelle hatte, vielleicht aus Maim. Buch d. ges. Verb. 72, während ihm sonst die mit Sifre übereinstimmenden Stellen in S.s vorlagen. Zu 19, 9 verbindet er künstlich Sifre u. S.s, trotzdem ihre Deutungen hier ursprünglich einander widersprechen. Aus Zweckmäßigkeitsgründen geben wir die Stellen, welche nur unwesentlich von Sifre abweichen, am Ende.

שהיה מחבב את התורה[1]) הא כשם שהיה מחבב את התורה כך בניו חיבבו אותה מאחריו שכן המקום אומר לירמיה הלוך אל בית הרכבים והשקית אותם יין ויאמרו לא נשתה יין (ירמיה ל"ה ב') וכן את מוצא בשעה שעלו מיריחו הרי הן מניחין כל א"י בית פירות מאכל ומשקה והלכו להן לערד למדבר אצל יעבץ הא כשם שהיה מחבב את התורה כן בניו חיבבו אותה מאחריו וכשם שעשה מאהבה כך המקום נתן לו מאהבה שכן המקום אומר לירמיה לא יכרת איש ליונדב בן רכב עומד לפני כל הימים (שם פס' י"ט) שלא יפסקו מבניו יושבי סנהדרין לעולם הא אם מי שהיה מגויי הארצות וממשפחות האדמה על שעשה מאהבה נתן לו המקום מאהבה על אחת כמה וכמה אלו היה מישראל[2]) וכן את מוצא ברחב הזונה שהטמינה את מרגלי יהושע שנ' וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר (יהושע ב' א') יש אומרין כלי נגרות היו בידן ויש אומרין כלי קדרות היה בידן ר' שמעון אומר אמר להן עשו עצמכם כחרשין ואתם עומדין על רזיהן[3]) וילכו ויבאו בית אשה זונה ר' יהודה אומר ארבעה שמות שלגנאי היה לה. נקרא שמה רחב הזונה כשמה ד"א רחב הזונה שהיתה מזנה עם בני המדינה מבפנים ועם הליסטים מבחוץ שנא' כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת (שם ז' ט"ו) ד"א רחב הזונה שהיתה מארץ כנען ולא היה בארץ כנען בני אדם רעים וקשים מהם ד"א רחב הזונה שהיתה מאנשי יריחו מאותן שכת' בהן כלייה שנ' כי החרם תחרימם (דברים כ' י"ז) ועליה הוא אומר ומשפחות בית עבודת הבוץ (דה"י א' דו כ"א) שהיתה עסוקה בבוץ ד"א שהטמינה את המרגלים בבוץ ר' אליעזר בן יעקב אומר שהיתה עסיקה בבי סינן[4]) לבית אשבע לבית שנשבעו לה המרגלים שנ' ואתה השבעו לי ביי' (יהושע ז' י"ב) ונאמר ותשב בקרב

---

[1]) Sifre 78, vgl. Mech. Jetro מס' דעמלק פ"א Mech. — so wollen wir von nun ab der Kürze halber die Mech. des R. Simon bezeichnen. — S. 85. מדרש אגדה a. a. O. S. 96.

[2]) Sifre. Mech. מס' דעמלק פ"ב Mech. II S. 91 ff., Sanhedrin 106 a, vgl. Sanhedr. IV, 7, Horajot I, 4, Bikkurim I, 5.

[3]) Rut. r. 2. Tanchuma. שלח, 1.

[4]) Sifre ר"א אומר וכו' עסוקה באכסניא, aber in Bezug auf לבית אשבע, wofür jedoch im Anhang der Wilnaer Sifreausg. 1866 eine Variante דבסין lautet, was im Verein mit Mg. darauf hinweist, daß es בכסניא oder ähnlich heißen muß, vgl. Kohut s. v. סנין u. בסן, wo כסניא als Übers. von בצה angeführt wird. In diesem Sinne nahm man בין, zumal im Hinblick auf das in der Chr. folgende המה היוצרים, und באכסניא ist Corruptel.

ישר' עד היום הזה (שם ו' כ"ה) ר' שמעון אומר לפי שהיום הזה רודה ברקיע כך יהא זרעך קיים לפני לעולם שעמדו ממנה שמונה נביאים וכולהם כהנים ואלו הן ירמיה וחלקיה שרייה מהסייה ברוך בן נריה חנמאל שלום ויש אומרין אף יחזקאל ובוזי ואף חולדה הנביאה מבני בניה היתה כת' הכא אשת שלום בן תקוה (מלכים ב' כ"ב) וכת' התם (יהושע ז' י"ח) את תקות חוט השני תקשרי בחלון[1]). ומה אם מי שהיתה [ו]מגויי הארץ וממשפחות האדמה על שעשתה מאהבה נתן לה המקום מאהבה על אחת כמה וכמה אלו היתה מישראל וכן את מוצא בגבעונים על שקירבו את עצמן קירבן המקום שנ' ויוקים ואנשי כוזבא (דה"י א' ד' כ"ב) יוקים שקיים להם יהושע ברית כוזבא שכיזבו ביהושע שאמרו לו מארץ רחוקה באו עבדיך (יהושע ט' ט') והלא לא היו אלא מארץ כנען ומה אם מי שהיה מגויי הארץ וממשפחות האדמה על שקירבו את עצמן קירבן המקום על אחת כמה וכמה אלו היה[ו] מישר' וכן את מוצא ברות המואבייה על שאמרה לחמותה עמך עמי ואלהיך אלהי (רות א' ח') ניתן לה שתהא המלכות שלה בעוה"ז ובע"ה"ב ועליה הוא אומר ויואש וישרף (דה"י שם) זו מחלון וכליון יואש שנתייאשו מא"י וישרף ששרפו את בניהם ואת בנותיהן לע"ז אשר בעלו למואב שנשאו להם נשים מואביות ד"א שהניחו את כל א"י והלכו ונסתחפו[2]) בשדה מואב ויושבי להם זו נעמי השבה בית להם והדברים עתיקים כבר כל אחד ואחד מפורש בפני עצמו[3]) המה היוצרים זה בועז ורות ויושבי נטעים זה שלמה המלך שהוא דומה לנטע ונדרה זו סנהדרין היושבת עמו וגודרת ד"ת עם המלאכתו [המלך במלאכתו .l] ישבו שם מניין אתה אומר שלא מתה רות עד שראתה שלמה בן בנה יושב בדין שלזונות שנ' עם המלך במלאכתו ישבו שם ואומר (מלכים א' כ' י"ט) וישם כסא לאם המלך זו בת שבע ותשב לימינו זו רות המואביה[4]) הא כל כלי שהוא עושה דבר אחד בפני המקום המקום נותן לו שכרו וכן הוא אומר ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני' חתן משה זו היתה לו בנגד הכל שהיה נקרא חותנו שלמלך[5]). נוסעים אנחנו וכי משה היה נוסע עמהן והלא כבר נאמר וראה בעיניך כי לא תעבר את הירדן הזה (דברים ג' כ"ז) "א עדיין לא היה הדבר בידו ר' שמעון אומר כבר היה הדבר בידו שנ' כי אנכי מת בארץ הזאת אינני ונ' (שם ד' כ"ב) ד"א

---

[1]) Sifre vgl. die von Friedm. verzeichneten Stellen Megilla 14 b. Jalkut Josua Nr. 9, Chronik 1074 u. 1076.

[2]) Sifre יתהפכו. In S. fehlt vor dieser Erklärung ד"א.

[3]) אבית דר"נ l b.

[4]) Sifre, Baba b. 91 b, Rut r. 2.

[5]) Sifre.

נוסעים אנחנו בשביל לחזק ידו של יתרו[1]) ד"א נוסעים אנחנו לא כמות שהיינו נוסעים בכל שעה שהיינו נוסעים מן המקום הזה וחונים בזה אלא עכשיו אנו נכנסים כיון אל א"י מיד. אל המקום אשר אמר י"י אותו אתן לכם לכם הוא אין לגרים חלק בו שלא תהא סבור שאת בא ונוטל כאחד מן השבטים ועכשיו אתה אומר לו הטעיתני אלא ע"מ כן את בא ע"מ שאין לגרים נחלה בארץ אע"פ כן לכה אתנו והטבנו לך[2]). כי י"י דבר טוב על ישר' והלא בכל השעות המקום מדבר טובות על ישר' אלא המקום אמר לנו להיות מטיבים לגרים ולך אנו מטיבים מכל הגרים[3]). ומה היתה הטובה שהטיבו לו כשבא לא"י הפרישו דשנה שלירחו חלק בראש ואמרו איזה שבט שיעלה בית המקדש בתחומו יהי נוטל את יריחו ואת תבואתה תחת מקום בית המקדש לקיים בה באחד שבטיך ונתנו אותה ליתרו והיה אוכל פירותיה ארבעה מאות וארבעים שנה שנ' ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישר' וג' ויבן הבית לי"י (מלכים א' ו' א') באותה שעה כשנבנה המקדש לי"י הלכו להם שנ' ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה[4]) (שופטים א' ט"ז). ד"א שהיו יושבין שם כ"ז שהיה יהושע קיים שהיו מוצאין ללמוד תורה לאחר מיתתו אמר כל עצמי לא באתי והנחתי כל מה שהיה לי אלא ללמוד תורה ועכשיו אני זורע וקוצר אימתי אני למד תורה אמרו לו יש אדם למד תורה בעיר וזה המקום צונן הוא מדבר ואין שם חטים כיון ששמע מהם כך הלך שנ' ובני קני חתן משה עלו מעיר התמרים הלכו ומצאו את יעבץ יושב בבית המדרש ובהגים ולוים ומלכים יושבין עמו וכל ישר' יושבין שם אמרו אנו גרים איך נשב עם אלו מה עשו ישבו על שערי בית המדרש והיו שומעין ולומדין (דה"י א' ז' נ"ה) ומשפחות סופרים יושב יעבץ תועתים שהיו יושבין על השער שמעתים שהיו שומעין ולומדין סוכתים שהיו יש' מסכין להם[5]).

(י' ל') [0]ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי אמר לו אם בשביל ארץ אם בשביל נכסים אני הולך יש לך אדם שיש לו ארץ ואין לו נכסים יש לו נכסים ואין לו משפחה אני איני כן אלא יש לי ארץ ויש לי נכסים ויש

[1]) Sifre. Hoffm. Neue Collect. r. 2.

[2]) Sifre, vgl. מעשר ש' V, 14. Bikkurim I, 4, Sifre Deut. 299 u. 301, Mech. Mischp. 20, hingegen Tosifta Bikkurim I, 2. Jer. Bikkur. 64 a, Targ. Jon. vgl. auch Kohelet r. zu 1, 7.

[3]) Sifre 78, Targ. Jon.

[4]) Sifre 81 u. Deut. 352, Jalkut zu Richter 1, 16.

[5]) Sifre 78, Mech. Jetro, מס' דעמלק פ"ב, Mech. II, S. 91, Temura 16 a.

לי משפחה *ומקום היה[1]) בעירי אם לא אלך בשביל ארצי אלך בשביל משפחתי אם לא אלך בשביל משפחתי אלך בשביל ארצי . . . ד"א ויאמר אליו לא אלך למה חזר לארצי אפשר שכמות יתרו מסרב על דברי משה אלא כך היה יתרו מחשב ואומר וכי מה הגר הזה בין המה ללבנה משה המה ואהרן לבנה מה אור יש לי ביניהם אלא הריני הולך לארצי ומגייר את כל בני מדינתי ומכניסן תחת כנפי השכינה לפי כך הוא אומר כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך יכול הלך ולא עשה ת"ל ובני קני חתן משה עלו מעיר התמרים וישב את העם (שופטים א' ט"ז) מלמד שהיה עמהן עם רב[2]) ד"א ויאמר אליו לא אלך למה חזר לארצו אלא כך היה יתרו מחשב ואומר כל השנים הללו היו בני אדם מפקידין אצלו פקדונות שאני הייתי הנאמן שבעיר ואם אני מניחן והולך לי הן אומרין ברח לו יתרו ולקח כל פקדונותיו ונתן לחותנו [להתנו l.] נמצאתי מוצא שם רע עלי ועליך אלא הריני הולך ומחזיר את כולן ד"א ויאמר אליו לא אלך למה חזר אלא היה מחשב ואומר השנה הזאת שנת בצורת היתה ואני לויתי ופרנסתי את העניים ואם אין אני הולך ופורע את החובות נמצאתי מחלל שם שמים אלא הריני הולך ופורען ומניין ששנת בצורת היתה שנ' והפשתה והשעורה נכתה (שמות ט' ל"א) אע"פ שלא [לקו] החטים אלא השעורים אם אין שעורים החטים מתיקרים.

(י' ל"א) [0]ויאמר אל נא תעזוב אותנו אין נא אלא לשון בקשה אמר לו אם אין את בוא ולך עמנו בבקשה בגזירה אין את מותר להניחינו וכי על כן ידעת חנותינו במדבר אמר לו אלו אדם שלא הכיר נסיו של הקב"ה והולך עמנו לא היה לו להניחנו אפשר אתה שהלכת עמנו והכרת ניסיו של הקב"ה על אחת כמה וכמה בגזירה אין את מותר להניחנו. והיית לנו לעינים שלא תהא לנו לעינים לעיני כל באי העולם ויאמרו דומה שאין אנו רצים לקבל את הגרים יעיר דנים את הדברים מק"ו ואימרין מה אם מי שהיה נקרא חותנו שלמלך לא רצו לקבלו על אחת כמה וכמה שאר כל הגרים נמצאת מונע את הגרים לבוא עמנו ומעט כבודו שלמקום אלא אף את בוא ולך עמנו ונמצאת מרגיל את הגרים לבוא עמנו ומרבה כבודו שלמקום לקיים מה שכת' (משלי י"ד כ"ח) ברב עם הדרת מלך[3]).

(י' ל"ב) [0]והיה כי תלך עמנו והיה הטוב ההוא הטוב הזה בית המקדש שנ' ההר הטוב הזה והלבנון (דברים ג' כ"ה)[4]) ד"א הטוב זו תורה שנ'

[1]) Sifre 79 ורייא הייתי, für מקום viell. קומים?

[2]) Mech. מס' דעמלק פ"ה und Mech. II, S. 91 schließen אין עם אלא חכמה.

[3]) Sifre 80.

[4]) Sifre Deut. 28.

כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו (משלי ד' ב') ד"א הטוב זה מתן שכרן של צדיקים שנ' מה רב טובך אשר צפנת ליראיך (תהלים ל"א כ') הבטיחו שיש לבניו חלק בכל אלו.

כל ספר שיש בו שמונים והמש טעיות לא יקרא בו עד שיונה[1]).

[0]"א לא נאמרו כל השעורין הללו[2]) אלא שאינה מקומה שלפרשה היה צריך לומר וענן י"י עליהם יומם במחנה ויאמר ויהי העם כמתאוננים אלא מושלין אותו משל למה"ד לבני מדינה שהלכו אצל מושל שבענו אמרו לו הַיַּעַתָּה עמנו נלך אצל מושל שבצור הגיעו לצור והלכו לצידון ומצידון הלכו לכידון משנתיגעו אמרו הגעתנו וטירפתנו היגעתה [הא ידעתה?] שלא נאמרו כל השיעורין אלא שאינה מקומה של פרשה[3]).

[0]ויהי בנסוע הארון ויאמר משה מלמד שהיו נוסעין ע"פ משה כת' והי' בנסוע הארון ויאמר ובנחה יאמר שובה י"י וכת' ע"פ י"י יחנו וע"פ י"י יסעו (במדבר ט' כ"ג) ופי היאך אפשר לקיים כל הכתובים הללו הא כיצד בזמן שהיו נוסעין היה עמוד הענן נעקר ממקומו ולא היה לו רשות להלוך עד שיאמר לו משה[4]) . . . נמצאת מקיים ע"פ י"י וע"פ משה משל למה הדבר דומה למלך שאמר לעבדו הריני ישן לי עד שתעירני משנתי כך אמר הקב"ה אינו מהלך עד שתאמר לי לך[5]).

(י' ל"ו) [0]ובנחה יאמר שובה הא כדרך שהיו נוסעין ע"פ משה היו חונין ע"פ משה ובנחה בהי כנגד ארבעה דגלים והארון מלמד שאף הארון לא היה נוסע אלא ע"פ משה. שובה י"י רבבות אלפי ישר' ר' יהודה אומר אמר משה אינו מניח שכינה שתרד בארץ עד שתברך את עמך ישר' ובמה אני רוצה שתברכם שיעשו אלפים ורבבות שוב יעשם אלפים ורבבות על כל מסע ומסע שיהו נוסעין יהו אלף נעשה רבוא לקיים מה שנאמר י"י אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים (דברים א' י"א) ר' שמעון אומר תדר שכינה לארץ ויהי שם אלפים ורבבות שאין השכינה שורה על

---

[1]) Nur in J., vgl. Trakt. Soferim III, 9 Men. 29 b.

[2]) Vorangeht in Mg. ein längerer Abschn. aus ויקרא רבה פי"ח, in welchem auch der Satz vorkommt מיכן אמרו כל ס"ת שיש בו ללקט חמשה ושמונים איתיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים.

[3]) Sifre 84, Sabbat 116 a. Mg. fährt fort: אבית דרזין פ"ה ר' חייא אומר הפרשה הואת לא היתה ראויה להכתב כאן אלא לאחר ובנסוע המשכן ולמה נכתבה כאן מפני שבתוב למעלה ויסעי מהר וכו', wie Jelamdenu bei Jalkut Nr. 729 und ist vielleicht von dort entlehnt.

[4]) Hier folgen einige unleserliche Worte.

[5]) Von בזמן שהיו נוסעין וכו' bis hierher auch von J. im Namen des S.s erwähnt, vgl. Sifre 84, ברייתא דמלאכת המשכן פי"ד.

פחות משני אלפים ושתי רבבות כדרך שהיא שורה למעלן שנ' רכב אלהים רבותים אלפי שנאן (תהלים ס"ח י"ח) אף בארץ אינה שורה אלא בתוך אלפים ורבבות שנ' שובה י"י רבבות אלפי ישר[1]).

(י"א א') ויהי *שחזרו לקלקולן הראשון[2]) וכן הוא אומר ויהי האיש גדול (איוב א' ג') אין ויהי אלא דבר שלא היה להם תחלה[3]) וכן הוא אומר (שמואל א' א') ויהי איש אחד מן הרמתים[4]). וישמע י"י ויחר אפו נתמלא עליהן חימה וירדה אש מן השמים והיתה קופלת בהן מאחת יד[5]) והולכת ולא היה בין המתים לבין החיים כלום כענין שנ' ויעמוד בין המתים ובין החיים (במדבר י"ז י"ג).

ותבער בם אש י"י רבן גמליאל אומר לפי שהלשינו ישר' על הקב"ה ואמרו היוכל לערוך שלחן במדבר (תהלים ע"ח י"ט) וראה הקב"ה שהלשינו על כבודו וכבודו איש אוכלה שלח בהן איש ואכלה אותן שנ' ותבער בם אש י"י מיכן אתה למד שכל המלשין על הברו בסתר אין לו רפואה שנ' מלשני בסתר רעהו אתו אצמית[6]) (שם ק"א ה'). שתים עשרה פעמים ירדה אש מן השמים ששה לשבח ואלו הן ראשונה של ויהי ביום השמיני שניה שלגדעון שלישית שלמנוח רביעית בימי דוד שנ' ויקרא אל י"י ויענהו באש מן השמים (ד"ה א' כ"א כ"ו) חמישית בימי שלמה שנ' ואש ירדה מן השמים (ד"ה ב' ז' ב') ששית בהר הכרמל ושתה לגנאי ואלו הן ראשונה שלנדב ואביהו שנייה שלמתאוננים שלישית שלקרח רביעית בימי איוב ואש אלהים נפלה מן השמים (איוב א' ט"ז) חמישית וששית בימי אליהו כישבאו אליו שלוחי אחזיה.

ר' יהודה אומר אותה האש שירדה מן השמים שקעה בארץ ולא חזרה למקומה לשמים אלא נכנסה לאוהל מועד וכל הקרבנות שהיו ישר' מקריבין במדבר היתה האש יוצאה ואוכלת אותן שנ' ותרד אש מן השמים ותאכל (ויקרא ט' כ"ד) אין כת' אלא ותצא[7]) ואותה האש היא

---

[1]) Sifre, Jeb. 64 a, Baba K. 83 a.

[2]) Mg. העם אין ויהי אלא דבר שלא היה להם תחלה מלמד שהיו למודין להיות מקולקלין וחזרו לקלקולן הראשון.

[3]) Mg. ad. למעלה הטוב.

[4]) Mg. ad. צופים אין ויהי אלא דבר שלא היה תחלה אף כאן דבר שלא היה להם תחלה מלמד שהיו למודין להיות מקולקלין וחזרו לקלקולן הראשון, vgl. Sifre 85 Tanchuma I u. II (= ed. Bub) נשא.

[5]) So richtig, vgl. Pea III, 3, daraus die Corruptelen Sifre מתחתיהם. Von J. ירדה אש מן וכו' המתים כלום von J. ausdrücklich aus S.s angeführt.

[6]) פרקי דר"א פ"ג Jalkut 732 hier und Schemini 524.

[7]) שנ' ותצא אש מלפני י"י והרג אש מן השמים אין ,das. ,פרקי דר"א

שאכלה נדב ואביהו שנא' ותצא אש מלפני י"י ותאכל אותם (שם י' ב') והיא שאכלה עדת קרח שנ' ואש יצאה מאת י"י ותאכל את החמשים ומאתים איש (במדבר ט"ז ל"ה) ואין אדם נפטר מן העולם אלא עד שיעבור עליו מאותה האש ששקעה בארץ שנ' ותשקע האש.

(י"א ח') 0כת' שטו העם ולקטו וכת' ויצא העם ולקטו וכת' וברדת הטל על המחנה הא כאיזה צד צדיקים מוצאין אותו על פתח בתיהן בינונים יוצאין ללקוט רשעים שטו ולוקטין[1]).

(י"א י"ח) 0כי בכיתם באזני י"י מלמד שהיו מתכוונין לפני המקום. מי יאכילנו בשר לפי ששאלו את הבשר ממלא מעיין לפיכך נתחייבו פלייה וכי לא היה בידם מה לאכול ומה לא לאכול אלא מלמד שבקשו לאכול שלחנם.

(י"א י"ט) 0לא יום אחד תאכלון עד חדש ימים וכת' הבשר עדנו בין שניהם הא כיצד הכשרים כיון שהיו נותנים לתוך פי' לא היו מספיק' להתכו עד שנפשם יוצאה והרשעים היו מתבלסים (מתבלסים v.) בו ומתבלקטים בו עד שנפשם יוצאה[2]).

(י"א כ') 0עד חדש ימים מלמד שנשתהה השליו אצלם שלשים יום.

יען כי מאסתם את י"י אשר בקרבכם מושלין אותו משל למה"ד למלך שהיו בניו ועבדיו גונבין ומביאין לפניו והוא מקבל מהם והיו הכל אומרין תדעו שהוא שפוי במעשיהם שהוא מקבל מידם[3]) כך אמר הקב"ה לישר' מי גרם לכם שתיכנסו לדברים הללו [שנתתי] שכינתי לביניכם שאלו סלקתי שכינתי מביניכם לא נכנסתם לדברים הללו.

(י"א כ"ד) 0ויצא משה וידבר לעם את דברי י"י מלמד שפייסן בדברים ולא רצו לקבל ממנו.

בתיב כאן אלא ותצא. War denn aber die hier erzählte Begebenheit vor der Einweihung der Stiftshütte? Vgl. SR. zu Jalkut a. a. O. Sowohl dieser Absatz als der frühere von ר' גמליאל ist vielleicht nur ברקי דר"א entlehnt.

[1]) Mech. Besch. Abschn. 2, Mech. II, S. 75, Targ. Jon., Joma 75 a, J. Nr. 735, Pesikta sut. z. St. מ"א, S. 99.

[2]) Vgl. Mech. Besch. Abschn. IV, J. hier, hingegen Sifre umgekehrt. Zur Bedeutung von מתבלסים ומתבלקטים vgl. Jahrbuch d. jüdisch-literarischen Gesellsch. 1903, S. 279, Monatsschrift 1905, S. 678. Die Erklärung von Kransz paßt in den Zusammenhang nicht מתבלסים = מתפלשים? Liest man מתבלסים, so wäre vielleicht בנם zu vgl., das aber selber dunkel ist.

[3]) Bisher von J. aus S.'s angeführt.

(י״א כ״ה) [0]ויהי כנוח עליהם הרוח מלמד ששרת עליהם רוח נבואה והתחילו לדבר ברוח הקדש כל זמן שהיתה הרוח עליהם בלבד שנ׳ ויתנבאו ולא יספו שלא יספו עוד להתנבאות מאחר אותה שעה.

(י״א ל״א) [0]ויטש על המחנה כדרך יום כה כלפי הדרום וכדרך יום כה כלפי הצפון ר׳ מאיר אומר אף כדרך יום כה כלפי המערב. וכאמתים על פני הארץ מלמד שהיה עולה מן הארץ על רום שתי אמות כדי שלא יהוא מצטערין עליה בישעת לקיטה[1]) ר׳ יוסי אומר ויטש על המחנה כדרך יום כה וג׳ שלש פרסאות לכל רוח וכן הוא אומר (תהלים ע״ח כ״ח) ויפל בקרב מחניהו סביב למשכנותיו.

[0]אחרים אומרים ויטש על המחנה כדרך כדרך הלוכו הבינוני עשרה פרסאות יום עשרים כה ארבעים מה ת״ל שוב וכדרך יום כה הרי שמונים כלפי מעלה וכן הוא אומר תערוך לפני שלחן נגד צוררי (תהלים כ״ג ה׳) יכול שהיו אַסתְרַיאית מקולקלות ת״ל וכאמתים על פני הארץ ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר אף מן לא אכלו אותו ישר׳ אלא מן הגבוה כיצד יצאה רוח צפונית וכבדה את המדבר וירד מטר וכיבש את הארץ וירד חטל עליו והרוח מנשבת בו ונעשה כמין שלחנות של זהב והמן היה יורד עליו וממנו ישר׳ מלקטין ואוכלין והלא הדברים ק״ו אם כך חס המקום על עוברי רצונו בעולם הזה על אחת כמה וכמה שישלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא[2]).

---

[1]) Sifre, Targ. Jon.

[2]) Vgl. Sifre 97, Mech. Beschal. Abschn. 3. Mech. II. S. 76 ff. Tosifta Sota IV, 4, wo die Ansicht von ר״א בנו של ר״י הגלילי gut übereinstimmt mit unserer LA. hier, wofür es in der Mech. ר״א oder ר״א המדע׳ heißt.

(Fortsetzung folgt).

Über das angeblich fabelhafte Tier אדני השדה der Mischna.

(Kilajim V, 8).

Ein Beitrag zur Zoologie des Talmud.

Von **Elias Fink.**

Unter den verschiedenen im Talmud erwähnten Tieren nimmt das in der Überschrift genannte אדני הישדה (die Leydener Handschrift des Talmud Hierosolym. Codex Hebr. Scaliger 3a fol. 72, hat אבני statt אדני) insofern eine bevorzugte Stelle ein, als seine Bedeutung bis auf den heutigen Tag strittig ist, da manche Kommentatoren es zu einem fabelhaften Wesen gestempelt haben. Wäre ein solches nur im agadischen Teile des Talmud erwähnt, so könnte man sich füglich dabei beruhigen. Tritt uns aber im gesetzlichen Teile, der Mischna, ein Tier entgegen, das den Kommentatoren zufolge ein so ungeheuerliches Lebewesen bezeichnet, wie wir es auch nicht einmal fossil kennen, so müßte man die Mischnalehrer schon für sehr beschränkte Köpfe erklären, wenn man ihnen zutraute, sie hätten miteinander über Gesetzesnormen für Tiere diskutiert, die sonst nirgends als in ihrer Phantasie eine leibhaftige Existenz besaßen. Wer von der geistigen Bedeutung dieser Gelehrten auch nur einen Hauch verspürt hat, wird gegen eine so billige Hypothese mit aller Macht sich sträuben und lieber zugestehen, er wisse nicht, welches zu jenen Zeiten ohne Zweifel vorhandene Tier der betreffende Ausdruck der Mischna bezeichne, als daß er zugäbe, die Mischnalehrer hätten ihr ernstes gesetzgeberisches Werk mit leeren Phantastereien geschmückt. Freilich fehlt es nicht an Leuten, die vor einer so unsinnigen Hypothese nicht zurückschrecken; wir verweisen z. B. auf Dr. Joseph Bergels Studien über die naturwissenschaftlichen Kennt-

nisse der Talmudisten. Leipzig 1880 Seite 48.) Auch der gelehrte Loew scheint geglaubt zu haben, daß unsere Mischnalehrer hier ein fabelhaftes Wesen im Auge haben, er entschuldigt sie aber mit dem Hinweis auf den dürftigen Stand naturwissenschaftlicher Forschung jenes Zeitalters, indem er sagt (הלוין Jahrg. 2, Seite 31): „הטרם תדע כי הידיעה בטבעי בעלי חיים היתה בימיהם קצרה וחסרה וכי הידיעה הזאת ההלה להשתלם זה דורות מעטים והנה עוד משתלמת והולכת? צא ולמד מה שאמרו על הסלמונדרא דברים מתמיהים ונמצא מקור להם בדברי ארסטו ופליניוס, כי גם מה שאמרו על אדני השדה נובע מדברי חוקרי הטבע בזמנם ומי זה האיש החכם אשר יהשוב להם עון על המשכם אחרי חוקרי הטבע בזמניהם? Wir aber wollen unsere Mischna mit voller wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit lesen und dann werden wir erkennen, daß es sich hier keineswegs um ein bloßes Phantasiegebilde handelt, zu dem unser אדני השדה lediglich durch die allerdings erklärliche Schuld späterer Kommentatoren geworden ist, ein Versehen, das aber den Lehrern der Mischna nicht zur Last gelegt werden darf.

Unsere Arbeit, die naturgemäß zunächst referierend sein muß, setzt sich als Ziel die Begründung einer einfachen Hypothese, die aber geeignet erscheint, nicht bloß die Schwierigkeit der richtigen Deutung des אדני השדה hinwegzuräumen, sondern auch die Entstehung der Fabel begreiflich zu machen. Der Sachverhalt ist nämlich folgender:

Kilajim VIII, 5 werden Tiere behandelt, deren Zusammenspannen teils verboten, teils erlaubt ist. Von unserem אדני השדה wird hierbei erklärt, daß er חיה, d. h. ein Wild sei, weshalb er mit Haustieren nicht zusammengespannt werden dürfe; seine Leiche mache das Zelt nicht unrein (scil. obwohl er menschenähnlich ist). Rabbi Jose aber legt dem Tiere wenigstens in letzterer Hinsicht den Menschencharakter bei und sagt deshalb: »es verunreinigt als Leiche das Zelt wie der Mensch.« Schon aus dem bloßen Zusammenhange ergibt sich also a priori, daß mit אדני השדה ein dem Menschen sehr ähnliches Tier ge-

meint sein muß, so ähnlich, daß seine Leiche an die des Menschen erinnern konnte. Was lag also näher, als es mit einem der bekannten menschenähnlichen Affen zu identifizieren, etwa mit dem Orang-Utan oder Schimpanse, die ja beide zu Haustieren sich abrichten lassen und schon im Altertume bekannt genug waren. In der Tat erläutert auch Maimonides ואדני השדה הם חיות הדומות לבני אדם unter Beifügung des arabischen Namens »al nisnâs«-Zwergmensch. Hätte man sich lediglich an diesen Kommentator gehalten, so wäre אדני השדה niemals zu einem Fabelwesen verschwommen. Erst die Kommentatoren, welche die zugehörige Erläuterung im Talmud jeruschalmi falsch aufgefaßt und mit anderweitig bekannten fabelhaften Tieren verquickt haben, sind die Urheber der ganzen Fabelei.

Die eben erwähnte Talmudstelle lautet nämlich: אדני השדה חיה ייסי ערקיי בר נש דטיר הוא והוא חיי מן טיבורייה איפסק טיבורייה לא חיי. Was ist doch nicht alles auf Grund dieser Jeruschalmistelle von unserem אדני השדה gefabelt worden!

Der erste Kommentator, der אדני השדה als Fabelwesen behandelt, ist ר״ש (Rabbi Schimschon aus Sens um die zweite Hälfte des 12. Jhrhdrts), der im Namen eines Rabbi Meïr b. Kalonymos aus Speyer unser Tier mit dem ידוע identifiziert, von dem das ידעוני der Bibel abgeleitet ist. Seine Knochen dienen zu Zauberkünsten, und nun kommt das Fabelhafte: »Eine Art langer Strick wächst aus einer in der Erde befindlichen Wurzel, an dem jenes ידוע genannte Tier wie ein Kürbis oder eine Melone angewachsen ist, aber das ידוע hat Menschengestalt in jeder Beziehung, an Gesicht, Rumpf, Händen und Füßen. Mit seinem Nabel ist es an jenen von der Wurzel ausgehenden Strick gebunden. Niemand kann sich ihm bis auf die Länge des Strickes nähern, denn es zerfleischt und vernichtet in Strickes Weite und frißt seine ganze Umgebung ab. Will man es fangen, so kann kein Mensch sich ihm nahen, sondern

man zerrt es an den Strick heran (?), bis dieser reißt, worauf es sofort stirbt.«

Mit geringfügigen Variationen finden wir diese Fabel auch in späteren Kommentatoren. Obadja di Bertinoro (1470—1520) z. B. sagt, man schießt gegen den Strick, so daß er reißt, dann schreit das Tier laut auf und stirbt. Ähnlich äußert sich R. Simon Aschenburg ha-Levi (anno 1585) in seinem דבק טוב genannten Kommentare zu רש"י (Seite 76a) und fügt am Schlusse hinzu וכל"א נקרא אל רון. Weiter schon geht der Arzt Dr. Tobias Cohen aus Metz (1652—1729) in seinem Buche מעשה טוביה (Jessnitz. 1721, S. 59). Zunächst zitiert er auch seinerseits die bereits erwähnten Autoren, wundert sich sehr über ihre gegenseitige Abweichung und schließt daran folgende »einem neuen Buche der Geographie« entnommene Schilderung: »die Bewohner Afrikas (?), in der großen Tartarei, in der Landschaft Schambullah bereichern sich durch eine Art von Kürbis-Samen, die jedoch kleiner sind als diese, als Sproß aber ein einem Strick ähnliches Gebilde zum Nabel eines Tieres treiben, das in ihrer Sprache Boramez heißt, d. i. Schaf wegen seiner Ähnlichkeit mit einem Schaf an allen Teilen von Kopf bis Fuß. Es hat gespaltene Hufe, ein weiches Fell, das zu schönen Kleidern sich eignet; es hat zwar keine Hörner, aber seine Kopfhaare sind so verflochten, daß sie Hörnern gleichen. Es ist eine halbe Elle hoch, und den Erzählern dieses Wunders zufolge hat sein Fleisch den Geschmack von Fischen und sein Blut ist süß wie Honig. Es lebt, solange Gras in seiner Umgebung vorhanden ist, so weit sein Strick reicht, an dem sein Leben hängt. Schneidet man aber dieses Gras weg oder verdorrt es, so stirbt auch das Tier. Vor allen wilden Tieren hat es Ruhe, nur der Wolf lauert ihm stets auf und sucht es zu töten. Nun merkt der Leser wohl, daß nach R. Sch. der Strick eine Art Kürbis-Strick ist, während nach diesem Berichterstatter der Same dem Kürbis-Samen ähnlich ist; hierin stimme ich mehr dem

R. Sch. zu. Was dieser aber hinsichtlich der Gestalt schreibt, daß sie nämlich in allen Gliedern der des Menschen gleiche, ist gar zu fern vom Verständnis, da es ja חיה genannt wird, seine Umgebung abweidet, zerreißt und zerfleischt. In allen diesen Beziehungen paßt es besser, es dem Schafe an Gestalt zu vergleichen, wie es die Forschungsreisenden berichten, denn sie achten mehr auf dergleichen als unsere Weisen, deren ganzes Dichten und Trachten dem gerechten Gesetze gilt.« Tobias identifiziert also das ארני השדה mit dem vegetabilischen Lamm, von dem sogleich des näheren gesprochen werden soll.

Auch Levysohn berichtet in seiner »Zoologie des Talmuds« (Frankfurt a. M. 1858, Seite 357), daß er in einem alten Reise- und Geschichtswerk eine Beschreibung dieses Gewächses gefunden hat, die mit der des Tobias übereinstimmt, leider fehlte dem Exemplare das Titelblatt, weshalb er nicht imstande war, Titel und Verfasser dieses Buches anzugeben. Wie ich einer brieflichen Mitteilung des inzwischen verstorbenen Geheimrates Freiherrn v. Richthofen in Berlin entnehme, scheint die Quelle Lewysohns das Werk des ausgezeichneten Bürgermeisters von Amsterdam Nikolaus Witsen gewesen zu sein »Noord en Oost Tartaryen« (2 Bde. kl.-Fol. Amsterdam 1785), das ich aber bedauerlicher Weise nicht bekommen konnte, um dies festzustellen. Jedenfalls sind dieses nicht die ältesten Quellen für das vegetabilische Lamm. Nach Professor William Marshall (Zoologische Plaudereien. 2. Reihe. Leipzig. A. Twietmeyer. S. 133) wäre der erste, der davon erzählt ein Italiener Odaricus Udinensis oder de Porta Naonis, der 1331 gestorben ist und auf dessen Angabe ein anderer Italiener, Surius, in seinem 1504 darüber erschienenen Mitteilungen sich stützt. Nach ausführlicher Schilderung dieses von Linné unter dem Speziesnamen Baromez in die Pflanzengattung Polypodium eingeordneten agnus scythicus sive vegetabilis, die mit der oben gegebenen fast wörtlich

übereinstimmt, sucht Marshall (S. 142) die Entstehung der Fabel vom vegetabilischen Lamm auf folgende wohl einleuchtende Weise begreiflich zu machen: »Die kleinen, wenn sie nicht gefärbt sind, meist braunen Lammfellchen, wie sie von Tataren und Kalmücken in den Handel gebracht werden, heißen bei den Russen noch heutigen Tages Baranken oder Baranjen, und das ist auch der Namen, den sie im Pelzhandel führen. Nun konnte ein fremdes, der russischen Sprache nicht gewohntes Ohr den Namen verhören und aus Baranjen Baronzen oder Baronezen machen. . . . Diese falsche Benennung blieb in den abendländischen Sprachen haften. Die südrussischen Völker lernten durch den Handel mit China die dort so allgemein verbreiteten Farnkrautstengel kennen. Das Volk fand in ihnen eine Ähnlichkeit mit den braunen Lammfellen und übertrug deren Namen auf sie. Wir nennen ja auch die grauhaarigen Blütenstände der Weiden »Kätzchen«, weil uns das Bild naheliegt. Ein kürbis- oder melonenartiges Gewächs, wie deren in der russischen Steppe genug vorhanden sind, kann in den Sagenkreis hineingeraten sein um so mehr, als es wirklich behaarte Kürbisfrüchte gibt. Es ist eine Tatsache, daß die Angehörigen der Familie der sogenannten Cucurbitaceen sehr viele Feuchtigkeit brauchen, es sind einjährige Pflanzen, die für ihre kurze Wachstumsperiode sehr groß werden und sehr wasserreich sind. Da sie sich auf dem Boden weithinkriechend verbreiten, mögen sie wohl andern Pflanzen, Gräsern usw. die für diese nötige Feuchtigkeit wegnehmen, so daß sie verdorren müssen und eingehen. Da verglich das Volk die am Boden festgewachsene Rankenpflanze mit einem an einem Stabe auf einer Wiese festgebundenen Schafe, das alle umgebenden Kräuter abfrißt, soweit der Strick, mit dem es angebunden ist, ihm Spielraum gestattet.«

Da der mehrfach erwähnte R. Sch. schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts gelebt hat, so kann Odaricus Udinensis

nicht als die älteste Quelle für das agnus vegetabilis angesprochen werden, auch R. Sch. selbst nicht, denn in seinem מביא התנחומא (S. 63 a) zitiert Salomo Buber aus einer sehr alten, nur teilweise erhaltenen Oxforder Handschrift des תנחומא eine auf Job V, 23 bezügliche Stelle mit folgenden bemerkenswerten Sätzen: כי עם אדני השדה בריתך אדמי כתיב במקומנו מין ירק היא זה יוצא מן האדמה כשאר עשב והוא כדמות אדם ונשרש בארץ וכשיוצא מן הארץ יוצא ראשי תחלה, d. i. »אדני השדה heißt bei uns ein Kraut, das wie andere Gräser aus der Erde wächst, aber Menschengestalt hat. Seine Wurzel steckt in der Erde, aber wenn es aus der Erde hervorkommt, tritt sein Kopf zuerst heraus.«

Lassen wir jedoch die Frage nach dem Alter der Sage auf sich beruhen und wenden uns wieder unserer Mischna zu, so sind nur noch zwei Kommentatoren zu nennen: Moses Margulies (Mitte des 18. Jahrh.), der die Worte des Talmud anführt und von dem Strick nur sagt: »sobald dieser reißt, stirbt das Tier«; und Isr. Lipschitz aus dem vorigen Jahrhundert, der im Gegensatz zu allen anderen sich vollständig dem Maimonides anschließt und gegen die übrigen Kommentatoren vor allem den Umstand ins Feld führt, daß der Talmud ganz und garnichts von einem Strick enthält (חבל הרבק בארץ מאן דכר שמיה), abgesehen davon, daß tierische Organe wie Mund, Augen, Eingeweide völlig nutzlos und darum unbegreiflich wären!

Noch bis in die neueste Zeit sind die Versuche hartnäckig fortgesetzt worden, für unsere Talmudstelle, die ja wie wir gesehen haben, den äußeren Anlaß zur Verflechtung des אדני השדה mit dem agnus vegetabilis gegeben hat, eine befriedigende Lösung zu geben. Der Vollständigkeit wegen mögen auch sie hier in aller Kürze zusammengestellt sein: Im 19. Jahrgange des Hamagid (Lyck 1875, Seite 112) wird die Hypothese vertreten, daß טבור in unserer Stelle das lateinische tuber sei, und ייסי ערקי auf aramäisch Viehfutter heißen soll. איפסק טיבוריי לא חיי bedeute: »wird ihm

diese seine Nahrung entzogen, so greift er doch kein Tier an«! Das überaus Gezwungene dieser Deutung liegt gar zu offen am Tage, als daß wir nötig hätten, sie im einzelnen zu widerlegen. Es genüge der Hinweis darauf, daß ייסי ערקי zweifellos keine Pflanzenbezeichnung sein kann, obwohl ערקי sich als Übersetzung des hebräischen אחו »Wiese« findet (Targum zu Job VIII, 11). Freilich wird gegen die übliche Übersetzung des טיבורי in Identifizierung mit dem hebräischen טבור »Nabel« das berechtigte Bedenken erhoben, daß letzteres auf aramäisch כנשר, פרס oder תוקפא heißt. Und wenn weiter betont wird, daß ייסי ערקי als Name eines Talmudlehrers sonst nicht vorkommt — ein Umstand, der wohl Levy veranlaßt haben mag, diese beiden Worte als Namen des Tieres aufzufassen (Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Bd. II., S. 140. Leipzig 1879) — so fällt dies nicht allzuschwer ins Gewicht, da wir auch sonst noch hapax legomena unter den Talmudgelehrten finden. ייסי ist eine häufig vorkommende Form des Namens יוסי und ערקי (oder, wie die Handschrift des Sal. Sireleyo im Britischen Museum hat, ערקא) ist von ערקא herzuleiten — wie והבי in Sukka 51 b, oder פחמי in Berachot 28 a — und bedeutet »Riemenschneider«.

Nach allen den geschilderten, als mißlungen zu bezeichnenden Versuchen, in die Worte des uns hier beschäftigenden Jeruschalmi, so wie sie uns auf Grund der Leydener Handschrift in den Drucken vorliegen, einen vernünftigen Sinn zu bringen, dürfte es vielleicht nicht allzu gewagt erscheinen, wenn wir in jener Handschrift eine ganz kleine Änderung vornehmen, die aus doppeltem Grunde unbedenklich ist. Erstens sagt der Schreiber jener Handschrift ausdrücklich: אני יחיאל כתבתי זה הספר ירושלמי והעתקתי מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאוד ומה שיכולתי להבין ולהשכיל בו הגהתי בו כפי עניות דעתי ויודע אני שלא הגעתי לתכלית השיבושים והטעיות אשר מצאתי בההעתק ההוא ואפי' לחציים לפיכך הקורא בספר הזה וימצא בו שיבושים וטעיות ידיניני לזכות ואל יתלה כולם

בי והשם ברחמיו יסלח זדוני (nach introductio in Talmud Hierosolymitanum auctore Z. Frankel. Breslau 1870. S. 141b; die Handschrift stammt aus dem Jahre 1289). Zweitens ist es nur ein einziger Buchstabe, den wir ändern müssen, um sogleich ein richtiges Verständnis zu erzielen, eine Konjektur, die um so weniger Bedenken erwecken dürfte, als sie bloß verlangt, statt des ט in טיבוריי ein ע zu lesen, also zwei Buchstaben mit einander zu vertauschen, die doch tatsächlich zum Verwechseln ähnlich sind. (Man vergleiche z. B. in der sogenannten רש"י-Schrift ט und ע.) Demgemäß schlagen wir vor, die Talmudstelle so zu lesen: אדני השדה חיה ייסי ערקי בר נש דטור הוא והוא חיי מן עיבוריי איפסק עיבוריי לא חיי d. h. »אדני השדה ist nach Ansicht des Riemenschneiders ייסי der Bergmensch; er lebt (so sehr) von den Erträgnissen des Berges (ist so innig mit ihm verwachsen), daß, wenn sie ihm entzogen werden, er sein Leben einbüßt«. In der Tat ist ja der Orang sowohl als auch der Schimpanse so sehr an das Klima der Heimat gebunden, daß er anderwärts trotz sorgsamster Pflege rasch zugrunde geht. Diese Auffassung unserer Talmudstelle stimmt also sehr wohl zu der des Maimonides. Die ganze Fabel vom Nabel und dem Strick ist wohl erst nach Korrumpierung des עיבוריי zu טיבוריי entstanden, zu deren Verständnis dann das anderweit bekannte agnus scythicus herangezogen und mit dem אדני השדה verquickt worden ist.

Es erübrigt zum Schlusse nur noch, unsere Konjektur gegen etwaige Einwände sicherzustellen. עבור im Sinne von »Ertrag« kommt nicht bloß in ויאכלו מעבור הארץ (Jos. V, 11) vor, sondern es wird von אונקלום an verschiedenen Stellen für דגן (Gen. XXVII, 28, 37; XLI, 35; 12), für בר (Gen. XXXXV, 23) oder für אכל (ibid. XLI, 48 und öfters im Deuteronom.) gesetzt. Daß ferner איפסק עיבוריי den angenommenen tropischen Sinn »die Nahrung abschneiden« haben kann, ersieht man aus Baba bathra 21b האי בר

מבואה דאוקו ריחיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה דינא הוא דמעכב עילויה דאמר ליה קא פסקת ליה לחיותי.

Hiermit dürfte unsere Hypothese fest genug gegründet sein, obwohl weder die Leydener, noch die Londoner, noch auch die von A. M. Luncz gefundene Handschrift des Vatikans das hypostasierte עיבוריי hat. Zeigen doch die Handschriften an unserer Stelle auch sonst viele Ungenauigkeiten; so heißt gleich das erste Wort bald אדני, bald אבני, ja sogar אדמי. Die vatikanische Handschrift hat דטורהו für דטור הוא ebenso טבורייה statt טיבוריי und die Worte א׳פסק עיבוריי fehlen überhaupt. Erwägt man alle diese Umstände, so dürfte die von uns geforderte, so überaus geringfügige Änderung der Lesart kaum auf Widerstand stoßen.

Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel.

Von M. Barol.

(Fortsetzung.)

II. Menachem b. Simons literarische Beziehungen.

Die Wahl der von Menachem b. Simon benutzten Quellen, der Wert und die Bedeutung, die er den literarischen Vorarbeiten seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft und der Schriftauslegung beimißt oder ihnen auch abspricht, bieten uns erst den rechten Maßstab für die richtige Beurteilung und Bewertung seiner eigenen sprachwissenschaftlichen Leistungen und offenbaren uns zugleich den Charakter und den Grundzug seiner eigenen Bibelexegese. Wollen wir daher diese erkennen, so müssen wir zuerst jene (die Quellen) kennen lernen.

In seinem Jeremia- und Ezechiel-Kommentar bekundet Menachem b. Simon nicht nur eine große Belesenheit in der heiligen Schrift und eingehende Kenntnisse auf talmudisch-midraschischem Gebiete, sondern er verrät darin auch eine genaue Vertrautheit mit der massoretischen, der grammatisch-lexikalischen und bibelexegetischen Literatur, insbesondere aus der Blütezeit der spanisch-arabischen Periode[1]), die er ausgiebig benutzt und häufig mit Angabe der benutzten Quellen oder auch anonym zitiert.

In der Benutzung der literarischen Erzeugnisse anderer ging er gleich seinem Lehrer Joseph Kimchi eklektisch zu

[1]) Steinschneider in seiner Jüd. Lit., Ersch und Gruber II Sect. T. 27 (p. 419b, Anm. 20) hat aus den Proben von Dukes im Lit.-Bl. des Orients VIII (1847) col. 513 ff. richtig erkannt, daß Men. b. Sn. der spanischen Schule näher stehe.

Werke[1]), indem er nur diejenigen Auslegungen in seinem Kommentar aufnahm, die ihm als die besten und vortrefflichsten erschienen[2]). Hierbei war er auch stets bestrebt — entgegen der literarischen Gepflogenheit der mittelalterlichen Schriftsteller die Quelle, aus der sie geschöpft, entweder ganz zu verschweigen oder sie nur selten anzugeben[3]) — soweit als möglich die Urheber der aufgenommenen Erklärungen mit Namen anzuführen[4]).

Und wenn sich trotzdem viele seiner Auslegungen, auch diejenigen, die er ausdrücklich als seine eigenen ausgibt, bei älteren Exegeten oder Sprachforschern nachweisen lassen, so ist es bei seiner großen Belesenheit und seiner Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur psychologisch leicht erklärlich. Diese war ihm nämlich so sehr in Fleisch und Blut übergangen und zu seinem geistigen Eigentum geworden, daß er wohl beim Niederschreiben vieler Erklärungen gar nicht mehr wußte, ob sie von anderen herrühren, und des festen Glaubens lebte, sein eigenes Geistesgut darzubieten.

A) Bibel, Handschriften derselben und Massora.

Für die in seinem Jeremia- und Ezechiel-Kommentar gegebenen exegetischen Erklärungen und für seine etymologischen und grammatikalischen Darlegungen bringt er treffende, oft seltene Belege und Parallelstellen aus anderen Büchern der heiligen Schrift in großer Fülle.

Ungenauigkeiten und Unkorrektheiten in seinen bibli-

---

[1]) Blüth, Joseph Kimchi und seine Grammatik in MWJ. XVIII (1891), p. 11.

[2]) In seiner Einl. zum Ez.-Kommentar stellt er dieses Verfahren als Norm für seine exegetische Tätigkeit auf: ופירתי כל מפרש טוב אביא בספרי לשמו.

[3]) Eine Erklärung hierfür giebt Ign. Goldziher in seinen Studien über Tanchum Jeruschalmi (Lpz. 1870) p. 3 f.

[4]) s. Anm. 2.

schen Zitaten[1]) sind entweder Gedächtnisfehler oder können von unkundigen oder flüchtigen Kopisten herrühren. Denn Menachem b. Simon achtete sonst auf die genaue Schreibung und Lesung des überlieferten Bibeltextes und suchte durch Vergleichung verschiedener korrekter Bibelhandschriften — unter denen sich wohl auch ein von Abulwalîd benutzter Kodex befunden haben mag[2]) — die richtige Lesart festzustellen. So beruft er sich nämlich, um seine Ansicht, מאפליה Jer. 2, 31 sei eine Piëlform, zu bekräftigen, auf korrekte Bibelkodices, in welchen sich das מ mit Sch'wa findet[3]), im Gegensatze zu Abulwalîd[4]), der es mit Patach und das פ raphe, also מַאֲפֵלָיָה analog מַאֲפֵל Jos. 24, 7 las. Andererseits führt er zur Bestätigung der Angabe Abûlwalîds[5]), daß die massoretisch überlieferte Schreibung des Wortes דשה Jer. 50, 11 mit ה und nicht mit א[6]) sei, korrekte Bibelhandschriften an, in welchen er

---

[1]) Z. B. im Jer.-Komm. zu 1, 10 zitiert er eine Stelle aus Ez. 29, 13 als aus Jer. stammend. In Jer. 2, 16 wird מאהביך (das. 22, 22) st. רועיך, das. 2, 12 wird מלך הנגב (Dan. 11, 40) st. מלך הצפון, das. 48, 4 wird für והשבתי (Zach. 13, 7) ופקדתי zitiert. In Ez. 23, 47 wird im Zitate aus Jos. 17, 18 כי יער הוא ausgelassen u. v. a.

[2]) S. RDK. Michlol, ed. Fürth, 184b, H. L. Strack, Proleg. 45, Anm. 102; Bacher, LWA [= Leben und Werke Abulwalids] 51 u. Anm. 8. Daß Men. b. Sim den von Abulwalid benutzten Bibelkodex auch gesehen haben kann, ist viell. aus dem Umstande zu schließen, daß in seinem Ez.-Komm. 21, 19 sich dieselbe Variante לכם für להם findet, wie sie in Abulwalîds Usûl 212, 17 anzutreffen ist und auch von de Rossi verzeichnet wird. S. Bacher, LWA. 59, Anm. 84 u. ASA. p. 90.

[3]) ואני מוצא זאת המלה (מאפליה) בספרים המדויקים שיא תחת המ"ם על כן אמרתי אני שוה השם כבר. Vgl. auch RDK. z. St. u. Lex. s. v. אפל.

[4]) U. 64, 16 ff., WB. 44, 1 ff., RDK. z. St.

[5]) L. 89, 2, R. 45, 17 und Anmerk. das. Vgl. auch Bacher, LWA. 54.

[6]) So schreiben es Chajjug (J. 16, N. 10) und AlE. Zachoth, 13 b

diese Schreibung auch gefunden hat[1]). Er verweist ferner auf verschiedene Kodices, in welchen das ש in ונשו Ez. 39, 26 den diakritischen Punkt nicht links, sondern rechts hat und demgemäß dieses Wort von √נשה abgeleitet werden kann, welche Ableitung er jedoch nur deshalb nicht akzeptierte, weil dies Beispiel aus Ez. das. von Jehuda Chajjûg in seinem كتاب الافعال ذوات حروف اللين unter der Rubrik נשה (J. 191, N. 87, D. 124) angeführt wird[2]). Zu ונקטו Ez. 6, 9 bemerkt er, daß er in Kodices das ט sowohl ohne Dagesch[3]) als auch dageschiert gesehen hätte[4]). Ebenso beruft er sich auf Handschriften, in welchen das zweite מ in מימים Ez. 26, 17 dageschiert ist und daher dieses Wort von יָם abzuleiten sei, während in dem von ihm benutzten Bibelkodex das מ wohl kein Dagesch hatte, weswegen er מימים auch als Plural von יום erklärte[5]).

Behufs Feststellung des Bibeltextes bedient sich Men. b. Simon auch der Massora, deren (nach der von ihr tradierten Schreibung gegebenen) Worterklärung er oft entweder sich ganz aneignet oder neben der seinigen bringt. So leitet er מקול Jer. 3, 9 mit der Massora parva (und dem Targum) von קלל ab, und somit ist nach ihm die Nominal-

---

[1]) Jeremia-Kommentar 50, 11 zu רק אנחנו מצאניה בכל : דשה הספרים המדויקים בה"א כדברי ר' יונה.

[2]) (Thr. 3, 17) ויש ספרים שתמצא הנקודה בימין ונשו מגזרת נשיתי טיבה ועל הגזרה הראשונה (נשה) אני נסמך כי מצאתיה בספר בעלי ה"א מר' יהודה המרקרק והראשון. Durch diese Angabe Menach. b. Sim.s findet Hitzigs Vermutung z. St. ihre Bestätigung. S. Fr. Buhl, Kanon und Text d. A. T. 241.

[3]) So lasen es auch Men. b. Saruk Machb. s. v. קט und Chajjug (J. 81, N. 39, 11, D. 66) (vgl. Baer lib. Ez. 77, Anm.) während Abulw. für die dageschierte Aussprache des ט das Zeugnis zweier Kodices, eines babyl. und eines paläst., bringt, in welchen er das ט mit Dagesch versehen fand. Op. 106.

[4]) מצאניהו (ונקטו) בספר רפוי ודגש.

[5]) נושבת . . . שהיתה מיושבת מימי קדם, ויש ספרים שהיא בדגשות המ"ם השנית ואז היא מן ים. Vgl. Raschi z. St., dem wohl diese Angabe entnommen ist.

bildung von קיל gleich der von קור und חום[1]). Neben der von ihm (nach dem babylon. Kodex) akzeptierten Pleneschreibung des Wortes איל Ez. 31, 11 führt er auch die Ansicht der Massora an, wonach es defektiv zu schreiben und mit »Mächtiger« zu übertragen sei[2]). Zu der Angabe Abulwalîds[3]), daß zu den von der Massora verzeichneten zwei Stellen I. S. 2, 16 und 20, 2, an welchen לו in dem Sinne von לא zu erklären[4]), noch Ez. 16, 15 hinzuzufügen sei (worauf bereits Jehuda Chajjûg (J. 17, N. 11, D. 12) ohne Anführung eines Beispieles[5]) hingewiesen habe) bemerkt Men. b. Simon: ich hörte zwar, daß der Massoret drei Stellen registriert hätte, an denen לו geschrieben steht und in לא verändert wird, und zwar I. S. 2, 16 und 20, 2 sowie Ez. 16, 15; allein die beiden ersten Beispiele unterscheiden sich von dem letzten dadurch, daß sie zur Klasse von Ketib und Kerê gehören. Es mußte mich daher wundern, daß der Massoret dies gesagt haben sollte, obwohl das Targum ihn darin unterstützt, indem es לו יהי »es sei nicht recht so etwas zu tun« übersetzt[6]).

---

[1]) (מקול) פירושו כמו שאמרה המסורת לית וחסר בקלילותא ויהיה מלת קול כמו קור וחום שהם מפעלי הפעל.

[2]) ימלת איל ביו״ד והמסורת אמר עליו לית מלא ופירושו תקיף הוא. Nach RDK. Lex. ed. Ven. s. v. איל ist nach מלא das Wörtchen בחילא zu setzen, wonach auch die edit. Biesenthal und Lebrecht zu korrigieren ist, die irrtümlicherweise בחול hat. Vgl. übr. Norzi zu Ez. 31, 11 und Baer, Lib. Ez. p. 96, Anm. z. St.

[3]) U. 347, 10 ff, WB. 241.

[4]) Ochla we-Ochla Nr. 106.

[5]) In der Übersetzung des Ibn Chiqn. (N. 11) ist zwar ein Beispiel aus I. S. 20, 2 angeführt, allein eine Vergleichung dieser mit dem Original (J. 17) ergibt, daß dieses Beispiel ein Einschiebsel des Übersetzers sei, das aber Nutt als solches nicht kenntlich gemacht hat, wie dies auch an vielen anderen Stellen der Fall ist, auf welche bereits Poznanski, Ibn Chiqu. 80, Anm. 3 aufmerksam macht.

[6]) Ez.-Kom. 16, 15 גם אני שמעתי על בעל המסורת שהביא מהם שלשה הנכתבים בויו ונשתנים באל״ף והם לא כי עתה תתן (IS. 2, 16) לא יעשה (אבן דבר קטן אי (דבר) גדול (Ib. 20, 2) ומלת לו יהי הכתיבה הנה רק יש הפרש

Auf das Kerê und das Ketib nimmt Men. b. Simon besondere Rücksicht und ist gar oft bestrebt, wo dies angeht, beides zu erklären[1]). So gibt er sowohl für das Kerê אעבור Jer. 2, 20 als auch für das Ketib אעבור besondere Erklärungen. Zu מאש תם Jer. 6, 29 und מהם Ez. 8, 6 bemerkt er, daß sie zwar nach der Mossora in einem Worte geschrieben werden, aber als zwei Wörter zu lesen sind, wie dies auch bei מלכם Jes. 3, 15 der Fall sei[2]). Auch weist er in Jer. 3, 2 auf das euphemistische Kerê שכבת für das Ketib שגלת[3]) und in Ez. 8, 17 auf das Tikkun Soferim אפם statt אפי hin[4]). Letzteres berücksichtigt er jedoch in Jer. 2, 11 nicht.

Ganz besonderes Gewicht legt er auf die massoretische Akzentuation und erklärt daher die genaue Beachtung derselben für sehr wichtig, da sie zur richtigen Schriftauslegung führt[5]). So bemerkt er zu ואוא Jer. 3, 8, daß es wegen des trennenden Akzentuationszeichens רביע inhaltlich nicht mit dem darauffolgenden, sondern mit dem

---

בשנים שהביא כי הם כתובים וקרי על כן תמהתי אם בעל המסורת אמר זה והמתרגם יעזור לו באמרו לא כשר לך למיעבד כן.

[1]) Diese Eigentümlichkeit findet sich schon bei Saadja, auf die AIE. in Jes. 49, 5 aufmerksam macht. S. Ewald und Dukes, Beiträge II, 82, Anm. 2.

[2]) S. Ochla we-Ochla 96, Nr. 99 und Massora magna zu I Chron. 27, 12.

[3]) שגלת כת' והוא המעשה בעצמו על כן בת' (קרי l. שכבת שהוא בניי המעשה לדבר בלשון נקיה וכבה טעם נצבה שגל (Ps. 45, 10) שנקראה בן בעבירה שהיא מובנת לתשמיש. Ebenso AIE. Zachar. 14, 2. Vgl. Megilla 25 b; Ochla we-Ochla 114, Nr. 169 und Nachweise 38; Mass. magna zu Zach. 14, 2.

[4]) ואמר הכתוב אל אפם ולא אמר אפי בעבור כבוד השי'. S. Ochla we-Ochla 113, Nr. 168, Nachweise 37; Mass. magna zu Num. 1, 1. Siehe auch Geiger, Urschrift 310 ff.

[5]) וארא. מלת וארא דבקה באשר אמר למעלה וגם הרביע מורה כן ודבר גדול הוא לשמור הטעמים כי הם מורים הפירוש. Diese besondere Hervorhebung der Wichtigkeit der Akzente findet sich mit fast denselben Worten bei AIE. zu Jes. 1, 9, wo es heißt: ועקר גדול לשמור הטעמים. Siehe auch Bacher, AIE. als Gramm. 38, Anm. 11.

vorangehenden Verse (2) im Zusammenhange stehe. Auch beweist er in grammatischer Hinsicht, daß התחתנה Ez. 40, 19 keine Femininform und daß das ה paragogisch sei, damit, daß der Akzent auf der Penultima steht, wie dies bereits auch von Abulwalid (L. 77, 13 ff.; R. 38, 9 ff.) unter Berufung auf die Massora (Dikduke ha-Teamim § 73) geschehen ist. Desgleichen ist nach Men. b. Simon das ה in ודדנה Ez. 25, 13 paragogisch, weil der Akzent auf die penultima gesetzt ist.

Er weicht jedoch, wo der Zusammenhang es erfordert, von der tradierten Akzentuation ab und verbindet Wörter miteinander, die den Akzenten nach zu trennen wären. So verfährt er nämlich mit Jer. 48, 30, wo er gleich Abulwalid[1]), den er hier nicht nennt, das Wort כן mit בדיו verbindet, obgleich jenes den trennenden Akzent Atnach hat[2]).

Von massoretischen Schriftstellern führt er mit Namen nur Ben-Ascher an[3]), dessen von Ben-Naphtali abweichende Punktierung des Wortes וייף Ez. 31, 7 wie ויז II R. 9, 33 akzeptierend[4]). Sonst spricht er schlechtweg von dem Massoreten (בעל המסורת)[5]). Ebenso zitiert er kein massoretisches Werk namentlich, sondern immer

---

[1]) U. 83, 15 ff., WB. 57.

[2]) ולא כן דבק עם מלת בדיו אם הוא באנחתא (l. באתנחתא).

[3]) Die grammatische Bemerkung Men.s zu ונלאתי כלכל (Jer. 20, 9) ... ובא הב״ף הראשונה הסמוכה לאית י״ה״ו״א׳ ברגש שלא כמנהג ולא נודע למה. יכמוהו ושמתי כדבד (Jes. 54, 12) ואחרים מלבד אלה ועקרם להיותם ברפה כמנהג kann sowohl Ben-Ascher (Dikd. ha-Teamim § 29, p. 29—30) als auch Chajjûg Sefer ha-Nikkud (D. 195, N. 127) entnommen sein.

[4]) (II R. 9, 33) ואמר בן אשר ויז מדמה על הקיר והיא משקלה. Abulwalid (L. 61, 24; R. 28) schreibt hingegen diese Punktierung des Wortes וייף wie ויז dem Ben. Naphtali zu: ואמא בן נפתלי פיקרוה ויף עלי זנה ויז מדמה אל הקיר. S. auch L. 283, 18; R. 171. Vgl. RDK. Michlol ed. Fürth 138; Norzi z. St., Baer Lib. Ez. p. 96 u. 115, Anm. z. St; Peritz in ZAW. XIII (1893) p. 216, Anm. 3.

[5]) Ez.-Komm. zu 16, 15 (s. oben S. 187, Anm. 6) und zu 17, 5.

nur allgemein »die Massora« (המסורה)[1]), wiewohl mehrere seiner Zitate in Ochla-we-Ochla sich finden[2]), das bereits von Abulwalid[3]) im Mustalchak (Op. 57, 1) und U. 228, 16; WB. 155 je einmal und von RDK. häufig mit Namen angeführt wird[4]).

B) Targum.

Während Menachem b. Simon zur Feststellung des Bibeltextes Massora und Bibelhandschriften zu Hilfe nimmt, zieht er zum Zweck der Wort- und Sacherklärung die aramäische Bibelübersetzung, das Targum, heran. Er macht von diesem exegetischen Hilfsmittel auch den ausgiebigsten Gebrauch. Über 90 Zitate[5]), die anonym angeführten oder ohne jede Angabe stillschweigend benutzten Stellen nicht mitgerechnet, hat er unmittelbar oder mittelbar[6]) dem targumischen Schrifttum entnommen. Außer diesem waren ihm

---

[1]) Jer.-Komm. zu 3, 9; 39, 13. Ez.-Komm. zu 11, 15.

[2]) S. oben S. 187, Anm. 4, S. 188, Anm 2. 3. 4 (sub A).

[3]) Graetz in MGWJ. XXXVII (1887) 308 hält dieses »Zitat bei Abûlw. für ein späteres Einschiebsel« eines der Massora kundigen Abschreibers; derselbe kann jedoch jedenfalls den Zusatz nur vor 1171 gemacht haben, da er sich auch in der von Jehuda b. Tibbon im genannten Jahre vollendeten hebr. Übersetzung des Kitâb al-Usûl findet. Demnach muß das Werk Ochla we-Ochla lange vor RDK. unter diesem Namen bekannt gewesen sein, was auch für die Annahme Neubauers und Bachers MGWJ. ib. 300 gegen Graetz ib. 21 spricht.

[4]) S. Frensdorffs hebr. Vorwort zu Ochla we-Ochla III und deutsche Abteil. XII.

[5]) Jer.-Komm. zu 1, 4; 2, 23. 26. 36; 3, 8; 4, 29; 4, 31; 5, 10; 9, 21; 10, 8; 13, 17; 14, 3. 8; 17. 6. 11; 22, 20; 32, 2; 37, 21; 38, 11; 39, 6; 41, 17; 48, 4. 9. 11. 12. 28; 49, 3. 16. 19; 51, 3. 59. Ez.-Komm.: Einleitung; zu 1, 1. 3. 4. 25; 2, 6; 7, 7. 13. 20. 24; 8, 3; 9, 2; 10, 1; 12, 14; 13, 10; 15, 7; 16, 15. 36. 40 (bis) 43 (bis) 57; 17, 7. 21; 18, 8. 10; 20, 6; 21, 3; 22, 20; 23, 43; 24, 6. 11; 25, 6. 16; 26, 9 (bis). 20; 27, 9. 15. 16. 20. 23. 25; 28, 3. 13. 14. 24; 31, 3. 8; 32, 5. 19; 34, 2. 4; 35, 6; 36, 5; 40, 10. 15; 41, 16. 22. 25; 44, 8.

[6]) Aus den von ihm benutzten Targum-Zitaten anderer, z. B. Abulw., Raschi etc.

die beiden rezipierten Targume, das des Onkelos zum Pentateuch und das des Jonathan b. Usiel zu den Propheten, bekannt. Nur einmal wird von ihm die von Nathan b. Jechiel im Aruch s. v. בז zu בוזי Ez. 1, 3 gebrachte Erklärung des palästinensischen Targum zu den Propheten erwähnt[1]).

Das biblische Aramäisch und das Onkelos-Targum wird von Menachem b. Simon gewöhnlich mit der Bezeichnung תרגום oder לשון תרגום, ferner ארמית oder לשון ארמית angeführt. Zweimal wird von ihm auch der Ausdruck לשון כשדים für das Biblisch-Aramäisch gebraucht. In den Anführungsformeln des Propheten-Targum kommen neben der Benennung תרגום sehr häufig die Bezeichnungen המתרגם, יונתן המתרגם, יונתן בן עוזיאל oder bloß יונתן vor, und zwar in Verbindung mit den Verbis אמר und תרגם oder mit den Nominibus דעת oder דברי.

Was nun den Wortlaut der von Menachem b. Simon zitierten Targumstellen betrifft, so findet sich darunter manches ungenaue Zitat, das wohl auf Abschreibe- oder auch Gedächtnisfehlern beruhen mag. So fehlen in den angeführten Targumstellen Jer. 41, 17 die Worte כמהם בר und ib. 48, 28 פום. Das Fehlen der Worte מבין כרוביא מתחות רקיע im Targumzitat zu Ezechiel 1, 25 ist jedoch als Variante gegenüber dem Bomberg-Buxtorfschen und dem Antwerpener Polyglottentext zu betrachten. Das Zitat bei Menach. stimmt demnach mit dem Reuchlinianus überein und weicht nur in der orthographischen Schreibung einiger Wörter von ihm ab. So heißt es bei Menachem b. S. דבורא, נבאי, הוא, משתמע, im Reuchl. hingegen steht דבירא, נבי, הוי, ומשתמע; die drei letztgenannten Wörter finden sich so geschrieben auch in der Bomb.- und der Antw.-Polyglotte[2]). Ebenso ist das Fehlen des Wortes מצדי in dem Zitat zu Ez. 7, 7 und אוריתא das. 15, 7

[1]) Vgl. Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aram. 8 ff. über die Targume.

[2]) S. Lagarde, Prophetae chald. 369, 9—10 und Cornill, Ezechiel p. 113.

als Variante anzusehen[1]). An letzterer Stelle finden sich auch orthographische Abweichungen. Die verschiedenen Lesarten bestehen aber nicht nur im Fehlen von Wörtern, sondern auch in Zusätzen. So bemerkt nämlich Menachem b. Simon zu נפתחו השמים Ez. 1, 1: »dies sei eine elliptische Redewendung, und es müsse daher vor השמים das Wort שערי stehen, wie dies aus dem Targumtexte zu ersehen sei.« Demnach muß in dem von Men. b. Sn. benutzten Targumtexte das Wort תרעי gestanden haben, das sich jedoch in unseren Targumausgaben nicht findet. Zu בגדרות Jer. 49, 3 bringt er die targumische Übersetzung בכותליא, die mit der zu Nah. 3, 17 übereinstimmt, während das Targum z. St. dies Wort durch בסיען wiedergibt[2]). In dem von Men. gebrachten Zitate zu Ez. 16, 36 findet sich statt דאנליאת (nach Buxt.) oder דאיתגלית (nach Reuchl.) die Lesart דאהגבאת (l. דאתגבאת), die sowohl P. als auch L. hat.

Menachem b. Simon beruft sich auf das Targum entweder um seine eigene Ansicht zu stützen[3]) oder um die von ihm zitierten Erklärungen Anderer zu bestätigen, selbst wenn diese seiner eigenen entgegengesetzt sind[4]). Neben seiner eigenen Erklärung bringt er zuweilen auch eine von ihr abweichende des Targum und erkennt diese ebenfalls als eine richtige an[5]). Er weist jedoch jede midraschartige oder übermäßig paraphrastische Übertragung mit dem Bemerken zurück: »es sei ja die Eigenart des Targum zu dem Wortlaute der Schrift Neues hinzuzufügen, das darin garnicht

---

[1]) Ich setze hierher das Zitat Men. b. Simons aus dem Targum zu Ez. 15, 7 nebst den Abweichungen unserer Targume (Reuchl., Antwerp., Bomb.) in Paranthese על פתנמין (פתנמי אוריתא) דיהיבין מנו אשא (אשתא) עברו ועממין תקיפין (דתקיפין) באשא (באשתא) ישצינון.

[2]) Vgl. Levy TWB. s. v. סיעא I (160 Col. 1).

[3]) Z. B. Jer.-Komm. 9, 21; 38, 21; — Ez.-Komm. 7, 24; 16 43; 35, 6.

[4]) Jer.-Komm. 2, 26; 22, 20; 51, 59. — Ez.-Komm. Einleitung.

[5]) Ez.-Komm. 1, 4; 7, 13; 15, 7; 32, 19.

enthalten sei«[1]). Im Großen und Ganzen aber akzeptiert er die Übersetzung und Auslegung des Targum und pflichtet ihm in den meisten Fällen bei[2]).

C) Die talmudisch-midraschische Literatur.

Wie das Targum benutzt Men. b. Simon die talmudisch-midraschische Literatur[3]) entweder, um den biblischen Wortschatz und Sprachgebrauch mit dem aramäischen Dialekte des Talmud und Midrasch zu vergleichen und zu erklären[4]), oder um die chronologischen Angaben für die bibl. Begebenheiten festzustellen. Die meisten Zitate sind dem babylonischen Talmud (Mischna und Gemara) entnommen, den er nur einmal, um ihn von מקרא zu unterscheiden, ausdrücklich nennt[5]), sonst aber führt er ihn mit den allgemeinen Bezeichnungen[6]) oder anonym an[7]); zuweilen bringt er auch talmudische Erklärungen, ohne auf die Quelle irgendwie hinzuweisen[8]).

Bei Feststellung chronologischer Daten beruft er sich neben dem Talmud auch auf das Seder Olam, das er

[1]) Ez.-Komm. 25, 16 bemerkt Men. zu der targumischen Übersetzung von גוי ברתים Zeph. 2, 5: עמא דחייבים לאשתצאה, sie sei דרך דרש; zu Jer. 2, 26: ימנהג המתרגם לחדש בכתוב מה שאין בו.

[2]) Z. B. Jer.-Komm. zu 48, 4. 12. — Ez.-Komm. 7, 13; 15, 7; 16, 40; 24, 6; 27, 20; 34, 2. Die Zustimmungsformeln lauten gewöhnlich: ונכון תרגם od. ודברי המתרגם נכונים od. נסמיך על פירושו.

[3]) Jer. 2, 6. 22. 23; 3, 17; 4, 4; 5, 8; 22, 6; 25, 10; 31, 4. 32; 34, 8; 49, 7; 51, 34. 37. — Ez.-Komm.: Einl. 1,4; 3, 20; 4,14; 5,7; 9, 2. 3; 10, 1; 11, 5; 13, 10; 13, 18; 16, 31. 33. 36; 18, 8; 24, 5. 14. 17; 26, 2; 30, 24; 32, 6; 33, 12; 34, 11; 38, 22.

[4]) Diesen nennt er לשון רבנן oder לישן רבותינו.

[5]) Ez. 16, 31: נמצא בבל המקרא ללעג ולצנות זה הלשון (לקלס) ובתלמוד לשבח ולמעלה. — Er führt auch einmal fälschlich die talmudische Erkl. zu נבלה וטריפה לא אכלתי (Ez. 4, 14) mit den Worten: על דרך שאמר המתרגם בשר כום כום an (Chull. 37b).

[6]) רבנן, רבותי, החכמים, רז"ל, חכמינו ז"ל.

[7]) פירשו, איש אומר.

[8]) Jer. 31, 4: מנהגם היה לחול בכרמים, vgl. Mischna Taanith IV, 8.

unter dieser Bezeichnung oder in den gleichen allgemeinen Ausdrücken, wie den Talm., anführt[1]).

Von den halachischen Midraschim erwähnt er keinen, es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die in der Einleitung zu Ez. mit דברי רז"ל angeführte Stelle ישאין שכינה שורה על נביא תחלה בחוצה לארץ der Mechilta zum Abschn. בא (ed. Friedm. f. 1b), entnommen ist[2]), desgleichen kann das in Ez. 18, 8 gebrachte Zitat aus B. Mezia 75a) אזהרה ללוה ולמלוה תישך: auch der Mech. Abschn. משפטים (a. a. O f. 96b) angehören.

Auch die agadischen Midraschim sind bei unserem Autor selten zitiert. Den Midrasch Rabba erwähnt er namentlich überhaupt nicht; es sind ihm jedoch zwei Stellen entlehnt (Jer. 8, 1; Ez. 3, 12), von welchen die erstere auch im Midrasch Tanchuma sich findet, den Men. auch einmal (Ez. 16, 61) als תנחומא (l. המדרש) בעל ודרש anführt[3]).

Von den Zitaten aus Talmud und Midrasch sind einige ungenau und korrumpiert[4]) wiedergegeben; einzelne von ihnen weisen jedoch manche interessante Variante auf. Dies ist ganz besonders der Fall bei dem Zitate in Jer. 8, 1 das nicht bloß hinsichtlich des Wortlautes, sondern auch des Inhaltes wesentlich von den vorhandenen Quellen abweicht[5]), aus denen dasselbe geschöpft sein könnte, was wohl auf die Benutzung eines uns noch unbekannten Midrasch schließen läßt.

---

[1]) Jer. 45, 3; 52, 28. 30. — Ez. 1, 1; 29, 17. 21.

[2]) S. auch Friedmanns Anm. 21 z. St.

[3]) Er kann jedoch dieses Zitat mittelbar aus Raschi z St. entnommen haben.

[4]) So z. B. zitiert er zu Ez. 8, 3 s. v. בציצית die Stelle (Mischna Sabbath XIX, 6) גם מזה אמרו מעכבין את הציצין st. גם מזה אמרו מעכבין את הטילה.

[5]) Dasselbe enthält die Erklärung zu Jes. 14, 19: גם מה שפירשו רבותי נכון שאמרו שהרג (כי הרג L.) אייל מרודך בנו (L. om.) בשובי מן השדה מעמוד עם החיות כאשר שבה רעתי עליו בראותי איתו מולך תחתיו והוא הי ובאשר מת נבוכדנצר לא האמין בלשצר שהוא בן אויל מרודך כי מת וחשב לשוב בבחלה על מלכותו ומפחד שלא יהרגהו כאשר הרג אביו לא רצה למלוך ואז העם

D) Die sprachwissenschaftliche und bibelexegetische Literatur.

Aus dem Umstande schon, daß Menachem b. Simon nur wenige Zitate exegetischen Charakters aus Talmud und Midrasch bringt, ist zur Genüge ersichtlich, daß seine Komm. nicht unter dem Einflusse agadisch-midraschischer Auslegungsweise der Darschanim abgefasst sind; sie sind vielmehr das Produkt eifrigen und eingehenden Studiums der sprachwissenschaftlichen und bibelexegetischen Schriften seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen, die er ausgiebig benutzt und häufig zitiert.

Von den Gaonen, die sich neben der Halacha, Religionsphilosophie und Poesie mit Sprachenkunde und Schriftauslegung befaßt und einschlägige Werke auf diesem Gebiete verfaßt haben, werden von Men. zwei erwähnt: Saadia (892—942) und R. Hai (998—1038). Von ersterem führt er vier Wort- und Sacherklärungen namentlich an[1]), die in Beilage I im Wortlaute mitgeteilt sind. Die Anzahl der von Rapoport registrierten[2]) und von Steinschneider[3]) erweiterten Stellen wird um drei Zitate im Jer.-Komm. noch vermehrt, und somit gewinnt die Annahme, daß Saadia einen Kom. zu Jer. geschrieben, größere Wahrscheinlichkeit. In noch höherem Grade ist dies bezüglich des I. Buches Samuel der Fall; denn in dem Ez.-Kom. 13, 17 gebrachten Zitate weist Men. ausdrücklich darauf hin, daß Saadia für seine Ansicht von der Unmöglichkeit der Totenheraufbeschwörung »vollgiltige Beweise in der פרשת בעלת אוב ושאול המלך (1. S. 28) erbracht hätte«, was auf die Existenz wenigstens dieses Teiles seines Sam. Kom. schließen läßt. — Men. folgt auch in einigen Wortdeutungen

---

הוציאו מקברו למען יאמין בו וזה הוא ואתה השלכת מקברך (Mss. השעם). Vgl. Wajikra Rabba Kap. 18, Tanch. Lev. (ed. Buber S. 38 u. A. 70).

[1]) Jer.-Komm. 1, 5. 6; 51, 11. — Ez.-Komm. 13, 17.

[2]) Bikkure Haittim IX, p. 36, A. 41.

[3]) Kat. Bodl. col. 2192.

Saadias Erklärungen im תפסיר אלסבעין[1]), ohne ihn jedoch zu nennen[2]).

Von R. Hai, dem letzten Gaon, bringt er eine Worterklärung[3]), die auch von Abulwalid (U. 169, 12 f. WB. 116) zitiert wird. Men. kann sie daher diesem entnommen haben.

Neben den Gaonen erwähnt er auch den Karäer Jephet b. Ali, auf den er sich an zwei Stellen beruft[4]).

Aus der auf die gaonäische Zeit folgenden rabbinischen und an Literaturerzeugnissen mannigfachster Art reichen und fruchtbaren spanisch-arabischen Epoche sind es die bedeutendsten Sprachgelehrten und Schriftausleger in Nordafrika, Spanien, Italien und Frankreich, die Men. in seiner Exegese am meisten berücksichtigt und benutzt. Unter ihnen befinden sich die Lexikographen und Grammatiker: Menachem b. Sarûk, Dunasch Ibn Labrât, Jehuda ben David Chajjûg, Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh und Nathan b. Jeschiel[5]), die Exegeten: Chananel b. Chuschiel und Salomon b. Isaak (Raschi), die Grammatiker und Exegeten: Moses b. Samuel ha-Cohen Ibn Chikitilla, Abraham Ibn Esra, Joseph und Moses Kimchi[6]).

---

[1]) Vgl. Steinschneider, Saadia Gaons arab Schriften im Gedenkbuch zur Erinnerung an Dav. Kaufmann (Breslau 1900), p. 157.

[2]) Z. B. die Erkl. zu נכתם Jer. 22, 2; zu קרץ ib. 46, 20; zu חיץ Ez 13, 11; zu בגלומי ib. 27, 24.

[3]) Ez.-Komm. 27, 15: והבנים פי׳ רב האי גאון שהוא עץ הנקרא בלשון ערב אֵלֵיבנוס (الابنوس). RDK. z. St. u. Lex s v. הבן bringt diese Erkl. anonym.

[4]) Ez. 27, 9 s. v. ויפת פירש מלחיהם מגזרת מלח המביאים: ומלחיהם שם מלח. ib. 32, 29 s. v. . . . או יתכן שמלת המה חסרה כ״ף הדמיון: המה חסר כ״ף על דעת יפת (Zeph. 2, 12) יכמוהו חללי חרב המה. Beide Zitate werden auch von AIE. erwähnt (s. Jona 1, 5; Zeph. 2, 12), dem Men. höchstwahrscheinlich dieselben entlehnt hat.

[5]) Seltsamerweise erwähnt er nirgends Jehuda Ibn Koreisch, wiewohl dessen Erklärung des Wortes אלוף (Jer. 11, 19) sich bei ihm findet. S. jedoch Raschi z. St.

[6]) Für das völlige Schweigen Men.'s über seinen jüngern Zeitgenossen David Kimchi findet Dukes (Ltbl. VIII (1847) col. 514) in der Jugend desselben eine Erklärung.

In dieser angegebenen Reihenfolge sollen die hier Genannten zur Darstellung kommen, da diese auch mit der chronologischen zusammenfällt.

Auf den ersten Hebräisch schreibenden Lexikographen (und Grammatiker) Menachem b. Sarûk (um 960) beruft er sich ausdrücklich nur zweimal in seinem Ez. Kommentar[1]), jedoch sind viele anonyme Erklärungen unzweifelhaft dem Machbereth entnommen[2]).

Auch Men. b. Sarûks literarischer Gegner, Dunasch Ibn Labrat (um 950), wird von ihm sehr selten zitiert[3]).

Um so häufiger[4]) beruft er sich auf Men. b. Sarûks Verteidiger, auf Jehuda b. David Chajjûg[5]), von dessen grammatischen Werken er nur die Schriften über

[1]) Ez. 6, 9 s. v. ונקטי: ואמר מנחם בן סרוק ז"ל כי הוא מנזרת ראיתי בונדים ואתקוטטה (Ps. 119, 158). Men. hat dieses Zitat sicherlich aus Raschi z. St. geschöpft, da in unserer Ausgabe des Machberet, ed. Filipowski, (S. 154 s. v. קט) dieses Beispiel gar nicht angeführt wird. (Vgl. daselbst A. 292). Ez. 21, 26: ואמר מנחם כי קלקל מענין נחושת פירושו להט בחיצים (ib. 1, 7) קלל. Auch dieses Zitat stammt aus Raschi, in dessen Vorlage die beiden Beispiele aus Ez. 1, 7 und 21, 26 in einer Rubrik (IV) gestanden haben müssen, während in unserer Machberet-Ausgabe Ez. 21, 26 zusammen mit התקלקלו (Jer. 4, 24) in Rubrik V angeführt ist. So auch Jos. K. in seinem Sef. Hag. S. 147.

[2]) Z. B. Jer. 5, 7 zu אי: Machb. s. v. R. IV; 6, 27 zu בחון: Machb. s. v. R. I; 8, 5 zu נצחת: Machb. s. v. R. II u. a. m.

[3]) Nur Jer. 48, 6; Ez. 16, 7; 23, 24.

[4]) Jer. 1, 17; 8, 14; 13, 17; 15, 11. 19; 16, 13. 16; 25, 27; 50, 11. — Ez. 1, 7; 4, 6; 5, 7; 6, 6; 10, 17; 13, 6; 16, 15; 18, 13; 19, 7; 23, 17; 27, 32; 28, 16. 23; 38, 4; 39, 26.

[5]) Er nennt ihn gewöhnlich, wie Ibn Esra ר' יהודה המרקדק od. ר' יהודה המרקדק הראשון (ראשון) ז"ל. Diesem setzte er einmal (Ez. 28, 16) den Ehrentitel המורה voran und fügt dreimal (Ez. 4, 6; 6, 6; 18, 13) den Namen seines Vaters דוד hinzu; auch mit dem Familiennamen חיוג (Jer. 25, 27); auch blos ר' יהודה. Die Bezeichnung ר' יהודה הספרדי (Ez. 13, 10) ist offenkundig ein durch die falsche Auflösung von ר"י veranlaßter Abschreibefehler und ist in ר' יונה הספרדי (Abulwalid) zu emendieren, den allein er häufig so nennt, und bei welchem sich auch tatsächlich das Zitat findet.

die schwachlautigen und doppellautigen Verba[1]) gekannt und benutzt hat. Die erste Schrift wird von ihm nur einmal in einem Zitate aus Abulwalids Kit. al-Usûl (347, 15 ff. WB. 2, 41) unter dem Namen ספר אותיות הנוח erwähnt[2]), deren letzten Teil er als ספר בעלי הה״א bezeichnet[3]). Ob ihm die Schriften J. Ch.'s im arabischen Original oder bloß in einer hebräischen Übersetzung vorgelegen haben, läßt sich aus den Zitaten mit Sicherheit nicht feststellen, da die meisten nicht dem Wortlaute, sondern nur dem Sinne nach[4]), und zwar mit ergänzenden und erläuternden Zusätzen versehen, wiedergegeben sind[5]). Es ist jedoch höchstwahrscheinlich, daß er der arabischen Sprache überhaupt nicht mächtig war[6]) und daher nur nach einer Übersetzung, u. zw. nach der Ibn Chikitillas, zitiert; dies geht einerseits aus dem häufigen Gebrauch der von diesem

---

[1]) كتاب الافعال ذوات حروف اللين وكتاب الافعال ذوات المثلين (ed. Jastrow, Leiden 1897) = J. Die dritte Schrift كتاب التنقيط (ספר הנקוד) wird nirgends erwähnt. Die hebr. Übersetzung dieser drei Schriften von AIE. ist durch Dukes in »Beiträge zur Gesch. der alttest. Auslegung« etc. (Stuttg. 1844) ediert (= D), die Ibn Chikitillas von den beiden erstgenannten Schriften durch J. W. Nutt u. d. T. Two Treatises etc, London u. Berl. 1870 (= N.).

[2]) Ez. 16, 15.

[3]) ib. 39, 26.

[4]) Vgl. Jer. 1, 17 zu תאזר mit J. 7 ff., N. 6, D. 6.

[5]) Vgl. Jer. 8, 14 mit J. 240 s. v. דמם = N. 107, D. 155; ib. 15, 11 mit J. 217 s. v. שרה = N. 97, D. 141.

[6]) Die Annahme Neubauers (Univ. Isr. 1856/57, p. 300), daß Men. eine gewisse Kenntnis des Arabischen besessen haben müsse, ist unhaltbar, denn Men. zieht zur etymologischen Feststellung eines Wortes die arabische Sprache gar nicht heran; die im ganzen Komm. vorkommenden 6 Worterklärungen aus dem Arabischen stammen nicht von ihm, sondern rühren von Anderen her (s. unten Kap. III, Anm.) Auch die Vergleichung der hebr. Conjunktion ו mit dem arab. ف ist offenkundig AIE. entlehnt, dessen Worte כפ״ה רפה בלשון ישמעאל er sich ja ausdrücklich bedient (s. Bacher, AIE als Grammatiker, p 138, Anm. 13).

geprägten Termini, andererseits aus dem Umstande hervor daß manche Zitate sich in der betreffenden Fassung nur bei Ibn Ch. finden.

Den größten Einfluß auf die Exegese Menachems übten die durch Chajjûgs grammatische Schriften hervorgerufenen und auf ihrer Grundlage aufgerichteten sprachwissenschaftlichen Werke des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh (11. Jh.) aus. Von dieser neuen und reichen Quelle ist der Kommentar Menachems völlig durchtränkt und befruchtet worden, indem darin nicht nur die philologischen Resultate und exegetischen Prinzipien[1]) sondern auch die in den grammatisch-lexikalischen Schriften enthaltenen Auslegungen biblischer Stellen verwertet sind. Fast in jedem Kapitel[2]) wird Abulw. einige Mal namentlich[3]) zitiert,

[1]) Über die Anwendung derselben bei Menachem, s. weiter unten Kap. III.

[2]) Jer. 1, 11. 12. 13; 2, 10. 17. 23. 31; 3, 6. 8. 11. 15. 20; 4, 1. 11. 12. 15. 16. 19; 5, 5. 6. 26. (bis) 31; 6, 8. 9; 7, 18. 29. 31; 8, 6. 13. 14, 18; 9, 7. 24; 13, 17; 14, 21; 15, 19; 18, 3; 22, 15; 23, 31; 24, 1; 25, 3. 24; 33, 26; 48, 41; 49, 8; 50, 6. 11. — Ez. 1, 4. 7. 14; 2, 5; 3, 3; 5, 1. 7; 6, 9; 7, 5. 7. 14; 8, 17; 10, 17; 12, 9. 13. 14; 13, 10; 14, 3. 22; 16, 15. 19; 18, 10; 19, 10; 20, 4; 21, 15. 18. 28. 33; 22, 16. 22; 23, 15. 17. 32; 24, 10. 12; 27, 6. 15. 28. 32; 28, 13. 14 (bis) 16. 18. 23; 30, 17. 21; 32, 6; 34, 4; 36, 29; 38, 4. 8. 12; 41, 8. 12; 42, 12; 43, 7.

[3]) Er nennt ihn am häufigsten: ר׳ יונה (Jer. 1, 11. 12; 3, 8; 4, 12; 5. 5 u. a. m.) oder ר׳ יונה הספרדי (ib. 2, 10; 3, 6; 4, 11; 8, 6); zuweilen auch ר׳ יונה המדקדק (ib. 1, 13; 13, 17) oder ר׳ יונה המדקדק הספרדי (Ez. 12, 13; 23, 17); sodann (l. גנאח) מרון בן גנאח oder blos מרון (Ez. 5, 7; 7, 5; 10, 17; 14, 3; 27, 32). — Dreimal (Jer. 8. 14; Ez. 13, 6; 21, 33) kommt auch die Bezeichnung ר׳ יונה המדקדק הראשון (ראשון) vor, was offenkundig ein Abschreibefehler ist. In dem Zitate Ez. 13, 6 steht fälschlich ר׳ יונה für ר׳ יהודה, da es nur von diesem herrührt; in der Anführung der beiden anderen Stellen, die von ר׳ יונה stammen, ist das Wort הראשון beziehungsw. ראשון überflüssig. Dies erhellt aus der ersten Stelle, welche also lautet: וזה על דעת ר׳ יהודה המדקדק ראשון זצ״ל . . . רק הנבון בעיני ר׳ יונה המדקדק הראשון ז״ל . . . Men. konnte unmöglich, nachdem er unmittelbar vorher Chajjûg als den ersten Grammatiker bezeichnet hatte, auch Abulw. das gleiche Epitheton beigelegt haben. Neubauer hat dies nicht beachtet, wenn er (a. a. O. p. 301,

und eine große Anzahl anonymer[1]) oder stillschweigend gegebener Erklärungen[2]) läßt sich auf jene Quellen zurückführen. Von diesen benutzte er die erste grammatische Schrift, den Mustalchak[3]) und das Grammatik[4]) und Wurzelwörterbuch[5]) umfassende Hauptwerk, das Kitâb al-Tankih; von denen nur die erstere einmal namentlich zitiert wird[6]), während er sonst nur des Autors Name nennt. Ist auch der Einfluß Abulw.'s auf den Kommentar Men.'s unverkennbar, und ist auch dieser in philologischer, sowohl als auch in exegetischer Beziehung vielfach von jenem abhängig, so übt er nicht selten Kritik an dessen

---

Note 1) bemerkt: Il lui donne aussi le titre de R. Jona le premier grammairien; auch seine fernere Bemerkung: ou encore R. Jona (ר' יונה) המדקדק אחרי beruht auf einer irrigen Auffassung des אחרי, das selbstverständlich nicht mit המדקדק, sondern mit dem die Anführungsformel einleitenden ואמר אחרי . . . ואמר gebraucht Men. gewöhnlich, wenn unmittelbar vorher die Ansicht Chajjûgs zitiert war.

[1]) Jer. 5. 6 zu וישדדם = U. 704, 2, WB. 498; ib. 9, 1 zu עצרת = U. 553, 17, WB. 382; 17, 2 zu כזכור = U. 195, 15 ff., WB. 132; Ez. 16, 31 zu לקלס = U. 636, 3 ff., WB. 448; ib. V. 32 zu נדה = U. 410, 33 WB. 288; 17, 7 zu כפנה = U. 329, 12, WB. 228 u. a. m.

[2]) Jer. 2, 12 zu חרבו = L. 358, 6 ff., R. 222; ib. v. 13 zu לחציב = L. 45, 11, R. 18; 2, 24 zu פרה = U. 585, 5 ff., WB. 410; ib. 27, 24 zu הנחלמי = L. 79, 16, WB. 39; Ez. 16, 36 zu נחשתך = U. 428, 19 ff., WB. 300; ib. 42, 5 zu יוכלו = L. 11, 5, R. 7; 43, 11 zu ומבואיו = L. 12, 22, R. X. f. u. a. m.

[3]) كتاب المستلحق, abgedruckt von Jos. und Hartwig Derenbourg in den Opuscules etc., Paris 1880 (hier mit Op. bezeichnet).

[4]) בתאב אללמע (ed. Jos. Derenbourg, Paris 1886) = L. Die hebr. Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon u. d. T. ספר הרקמה von B. Goldberg, Frankfurt a. M. 1856 herausgegeb. = R.

[5]) كتاب الاصول ed. Neubauer (Oxford 1875) = U. Die hebr. Übersetzung des Jeh. ibn Tibbon u. d. T. ספר השרשים v. Bacher ediert (Berlin 1896) = WB.

[6]) Jer. 6, 8 zu תקע; גם האריך ר' יונה לדבר עליה בספר ההשגה (s. Bachers Einl. zu ספר השרשים p. XXX, Anm. 3) daraus geht unzweifelhaft hervor, daß Men. nicht das arabische Original, sondern eine hebräische Übersetzung benutzt hat (s. oben S. 198, Anm. 6), und

Auslegungen, die er häufig verwirft und ihnen seine eigenen oder diejenigen anderer Kommentatoren vorzieht[1]).

In diesem Zusammenhange ist noch der Lexikograph Nathan b. Jechiel (1002) zu nennen, dessen talmudisches Wörterbuch unser Autor einmal anführt[2]), ferner ein Grammatiker (?) Namens Ephraim[3]), von dem er ebenfalls nur ein Zitat bringt[4]).

zwar die des Obadia (s. Bacher a. a. O. XXXI). Dies erhellt aus der Vergleichung folgenden Zitates mit dieser Übersetzung:

Ez. 23, 17 zu ותקע:
ורי יונה המדקדק הספרדי אמר . . . או שמא יושמו שני עיקרים שתהיה טלת ותקע מפעלי היו"ד במו ותרד עיני דמעה (Jer. 13, 17) ויהיה נקעה (Ez. 23, 18) מפעלי הנון ודברו בהם כאחד לפי שענינם שוה ומדברם נאוה.

ms. Epstein (s. Rev. d. Ét. Juives XX, 139 ff.) s. v. קעע:
. . . ושמא יושמו שני עיקרין ויהיה ותקע מן הפעלים שפאיהם יוד כמו ותרד עיני דמעה ויהיה נקעה מפעלי הנון ודבר בהם כאחד לפי שענינם שוה ומדברם נאוה.
(Die Abschrift vorstehenden Auszuges verdanke ich der Güte des Herrn Rabb. Dr. Eppenstein, Briesen).

Danach wäre die Abfassung dieser Übersetzung früher anzusetzen (vgl. Steinschneider, Hebr. Übers. des Mittelalters, p. 919 ff. u. Bacher a. a. O.). Es ist auch mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Men. die hebr. Übers. des Jehuda Ibn Tibbon zum Hauptwerke Abulw.'s gekannt und benutzt hat, was aus der Vergleichung folgender Stellen hervorgeht: Jer.-Komm. 4, 19 zu איחילה findet sich dieselbe Wendung והנה הוא לבי מוצא במוני wie WB. p. 193, Z. 22, s. Bachers Anm. z. St. In dem Zitate im Ez.-Komm. 16, 15 zu לו יהי fehlen die Belege aus 1. S. 2, 16; 20, 2 und die Worte כאשר עשינו אנחנו, wie im WB. 241, Z. 19, resp. Z. 24.

[1]) Z. B. Ez. 12, 22 zu בָּהֶתּוּךְ entscheidet er sich für Mos. Kimchi gegen Abulw. mit den Worten: והוא אמר הנכון בעיני; ibid. 28, 23 zu נפלל für Chajjug; ואומר אני כי טיבו דברי ר' יהודה במקום הזה; ibid. 38, 4 zu ונכון בעיני מאוד מה שפרשתי אני: ושובבתיך.

[2]) Ez. 1, 3: . . . וכן נמצא בספר הערוך באית הביי"ת וזה לשון הערוך יהוקאל בן ביזי"ת רבי יחוקא' נביא בר ירמיהו נביא ינקרא ירמיהו בוזי על דהוו מבזין יתיה.

[3]) Wer dieser Ephraim war, ist nicht bekannt; vielleicht ist er identisch mit dem Ephraim, an den sich Sal. Ibn Parchon in schwierigen sprachwissenschaftlichen Fragen zu wenden pflegte, s. Machbereth ha-Aruch (ed. Stern, Preßburg 1844) Vorrede p. XXII. [Ob etwa an Ben-Ephraim bei AIE. zu Gen. 19, 16. 29, 17 zu denken wäre? M. Br.].

[4]) Jer. 4, 31 zu תפרש: . . ואפרים אימ' כי לא יתערב במילות האלה

Von Verfassern fortlaufender Komm. erwähnt Men. zwei, deren literarische Tätigkeit sich nicht nur auf die heilige Schrift allein, sondern auch auf das talmudische Schrifttum erstreckt, und bei denen die einfache sinngemäße Auslegungsweise (פשט) mit der agadisch-midraschischen (דרש) abwechselt: Es sind dies R. Chananel b. Chuschiel aus Kairuan (1015—55) und R. Salomo b. Isak (Raschi) aus Troyes (1040—1105).

Aus Chananels Ez.-Kom., auf dessen Existenz er ausdrücklich hinweist[1]), bringt Men. eine Anzahl Erklärungen in den Kapp. 22—28[2]), denen er gewöhnlich

---

השין עם הסמך והוא ענין שטוח כמו פרש רשת לרגלי (Threni 1, 13). S. auch Abulw. U. 590, 14. (S. Poznanski schlägt die Emendation ואחרים vor).

[1]) Ez. 24, 4: ומלת דור ראיתי בספרו מפורש. Man geht jedoch nicht fehl, wenn man annimmt, daß unserem Autor nur ein Fragment dieses Komm. vorgelegen hat, da es sonst unverständlich wäre, weshalb er ihn außer in den Kapiteln 22—28 nirgends weiter erwähnt.

[2]) Von den etwa 33 Zitaten hat Dukes im Lbl. des Orients IX (1848) col. 209—14 nur die im Ez.-Komm. 23, 3. 4. 11. 15. 25. 40. 43. 48; 24, 4. 16; 25, 4. 13 (bei Dukes irrtümlich 4); 26, 13 (ist bei D. nach 27, 11 versetzt) 14. (bei D. 4) 19; 27, 6, 11. 17. 24 u. 28, 2 vorkommenden mitgeteilt, in welche sich viele auffallende Abschreibe- und Druckfehler eingeschlichen haben, die auch dann in den zweiten Abdruck im Migdal Chananel p. 43 f. übergegangen sind. Diese mögen daher hier die Korrektur und jene die Vervollständigung finden (S. Beilage I.):

Lbl. d. Or. col. 209 l. שפתי st. דדי.
» » » » 209 » ואלה » ואולם.
» » » » 211 » Z. 5 sind nach ראשיהם die Worte: במצנפת שצונפין ראשיהם zu ergänzen.
ib. col. 212 Z. 11 l. עדי st. עז.
» » 212 » 13 » לבנים » הבנים.
» » 212 » 16 sind die Worte והנה באו, welche zum Bibeltexte und nicht zu der Erklärung gehören, zu streichen und st. אלי ist לאשר zu lesen, das von Men. in על אשר aufgelöst worden ist.
ib. col. 213 Z. 8 l. ויש בו st. וישבו;
» » 213 » 16 v. u. l. חרשים st. תרשיש;
» » 214 » 6 l. שתושב st. שתשוב;
» » 214 » 12 » הוקרים » אחרים;

die Ansichten anderer gegenüberstellt, ohne dabei jene ausdrücklich zu verwerfen; nur an einzelnen Stellen drückt er seine Verwunderung darüber aus, daß Chananel so erklärt habe. Sonst akzeptiert er die Ansichten Ch.s und bricht sogar über dessen Erklärung der vier Synonima für Ware (Ez. 27, 6) in den Bewunderungsausruf aus: ומה מתקו דבריו מדבש.

Ähnliche Anerkennung zollt er dem Altmeister der nordfranzösischen Exegetenschule, Salomo b. Isak[1]), dessen Kom. zu benutzen er in der Einleitung zum Ez. Kom. die Absicht äußerte[2]). In der Tat führt er Raschi sehr häufig entweder namentlich[3]) oder anonym[4]) an und adoptiert nicht selten stillschweigend dessen Erklärungen[5]), die er zuweilen sogar als seine eigenen ausgiebt[6]). Bei aller Anerkennung Raschis verwirft er auch dessen Erkl., sobald sie nicht dem Wortsinne der Schrift entsprechen[7]).

---

ib. col. 214 Z. 18 » עם מלת st. למלת;
» » 214 » 21 » יעשה » יעשו.

[1]) Er nennt ihn gewöhnlich רבי שלמה od. רבינו שלמה od. auch einfach רש"י (ז"ל).

[2]) רק אדבר בהם מעט דברים ניחומים בשם ר' שלמה ז"ל.

[3]) Jer. 2, 26; 3, 1; 7, 22; 16, 6; 17, 4; 18, 5; 32, 11; 49, 12. 38; 52, 23. — Ez. 1, 5. 10; 3, 9. 20. 24; 5, 1. 16; 6, 4. 6. 14; 9, 2; 13, 15; 16, 57; 22, 16; 23, 40; 24, 12; 25, 16; 27, 6. 7. 9. 25. 29; 32, 10. 27; 33, 11; 34, 29; 35, 6; 36, 25; 37, 2; 38, 8; 40, 3.

[4]) Jer. 2, 24. 30. 31; 5, 31; 6, 10; 7, 31; 8, 13; 15, 10; 31, 4. 6; 32, 5; 34, 5. 18; 41, 9; 44, 19; 45, 3; 49, 3; 50, 29; 52, 20. — Ez. 1, 2.

[5]) Jer. 2, 21. 22. 24. 33 u. v. a.

[6]) ib. 10, 23 zu ולפי דעתי הפירוש כן ידעתי הש"י: לא לאדם דרכו שאינו ברשותו לעשות הישר בעיניו כי היצר הרע שנתת לו מכריח אותו ללכת בדרך הרע, vgl. Raschi z. St.

[7]) Ez. 13, 15 ומה שאמר ר' שלמה ז"ל איננו נכון בעיני; ib. 21, 19 כן דעת ר' שלמה ועמי רוח אחרת. — Einmal (Ez. 23, 43) gebraucht er einen schärferen Ausdruck, wobei er jedoch den Namen des Exegeten wohl absichtlich verschweigt. והמפרש יוני כטעם יצאי כתרגי הכוונה אין לו טעם ירוח (Gen. 34, 31) s. Raschi z. St.

Was nun den Wortlaut der aus Raschi gebrachten Zitate betrifft, so sind sie gewöhnlich dem Inhalte nach, u. zw. mit erweiternden und erläuternden Zusätzen wiedergegeben, nur einmal bringt er auch den Wortlaut Raschis, nachdem er dessen Erklärungen bloß dem Sinne nach zitiert hatte[1]).

Von den Bibelkommentatoren, die zugleich auch Sprachforscher waren und neben ihren Komm. auch grammatische Schriften verfaßt haben, führt Men. die bekanntesten und hervorragendsten an: Moses b. Samuel ha-Cohen Ibn Chikitilla (1050—80), Abr. Ibn Esra (1050—1167), Josef b. Isaak Kimchi (1105—70) und dessen Sohn Moses (1150—91).

Von Moses Ibn Chikitilla, den unser Autor ר' משה הכהן הספרדי oder ר' מ"ה הכהן nennt, werden drei Erkl. grammatisch-lexikalischen Charakters zitiert[2]), die höchstwahrscheinlich mittelbar aus dem Zachoth des Abr. Ibn Esra geschöpft sind, wo dieselben ebenfalls im Namen Ibn Ch's angeführt werden[3]).

---

[1]) Jer. 32, 11.

[2]) Jer. 11, 16 (auch Ez. 1, 24); Ez. 19, 7; 26, 15; diese Zitate sind von Poznanski (Ibn Chikitilla p. 102, 188, Anm. 1, 191) mitgeteilt worden.

[3]) Jer. 11, 16 = Zachoth (ed. Lippmann) 19 a; Ez. 19, 7 = Z. 13 b; ib. 26, 15 = Z. 19 a.

(Fortsetzung folgt).

Stammbaum der Familie Geldern.

Von Leopold Löwenstein.

David Kaufmann, der geniale Forscher und Meister, der leider so früh dem Leben und der Wissenschaft entrissen wurde, hat in seinem Buche »Aus Heinrich Heine's Ahnensaal« mit dem ihm eigenen bewundernswerten Sammelfleiße die Spuren verfolgt, die Heines Stammbaum mütterlicherseits aufweist. Im Anhang zu dem genannten Werke (p. 297) hat der Verfasser den Stammbaum der Familie Geldern veröffentlicht, der von Simeon von Geldern angefertigt und von anderer Seite ergänzt und weitergeführt wurde. Aber auch das Original, das Kaufmann vorlag (vgl. p. 156, n. 3), scheint unvollständig gewesen zu sein. Ich betrachte es als eine besonders glückliche Fügung, daß mir bei Gelegenheit anderer Studien auf dem Gebiete der Familiengeschichte eine Abschrift des Stammbaumes der Familie Geldern in die Hände kam, die geeignet ist, nicht nur den von Kaufmann mitgeteilten Stammbaum zu korrigieren und zu ergänzen, sondern ihn auch durch verschiedene weitere Absenker der Familie Geldern zu vervollständigen.

Die Freude darüber, daß ich in der Lage bin, den Forschern auf ähnlichem Gebiete und dem großen Kreise der Heineverehrer diese willkommene Gabe zu bieten, wird gewiß von vielen Lesern geteilt. Nebenbei war es für mich nicht uninteressant, die Wahrnehmung zu machen, daß eine Notiz, die ich in meiner Geschichte der Juden in der Kurpfalz (p. 128, n. 2) unter Bezugnahme auf Landshut (תולדות אנשי השם p. 9) mitgeteilt hatte und die Kaufmann (l. c. p. 73, n. 2) als Mißverständnis meinerseits bezeichnete, nun doch die Prüfung auf ihre Richtigkeit besteht. Was Landshuth als zweifelhaft hinstellt und was sich mir durch

Prüfung der einzelnen Stellen in RGA. שבות יעקב (vgl. das. Nr. 12, 59, 182) als sicher ergab, das wird durch den vervollständigten Stammbaum bestätigt[1]). Simon Reischer, Sohn des שבות יעקב, dessen erste Frau Fromet, die Tochter des mit R. Lipmann Heller verschwägerten Chajjim Friedland[2]) in Prag, 1702 aus dem Leben geschieden war, heiratete in zweiter Ehe die Tochter des Juspa Geldern mit dem Namen Hennele[3]). Ihr Sohn Nehemia war Rabbinatsassessor in Metz und Rabbiner von Lothringen (1735—1760)[4]). Von seinen Kindern[5]) kennen wir Salomo, der als Privatmann in Metz lebte und dort 1789 den dritten Teil der RGA. שבות יעקב herausgab.

Wir erfahren weiter aus dem ergänzten Stammbaum, daß Josef, Sohn des Libermann Kohn aus Bonn und der Jente, der Tochter des Lazarus von Geldern und seiner Gattin Sara Lea, mit Vögele, einer Tochter des Rabbiners Löb Scheuer in Düsseldorf[6]), verheiratet war. Hindche, die Frau des R. Löb Scheuer und Tochter des gelehrten R. Herz Öttingen[7]), starb, wie ich einem Msc. Carmoly ent-

[1]) Freudenthal, Aus der Heimat Mendelssohns, S. 288, hat auch schon das Richtige. Bezüglich der dort erörterten Frage, in welchem Jahre Jakob Reischer das Rabbinat in Worms übernommen hat, fand ich nachträglich in der Vorrede zum 2. Teil des שבות יעקב, daß dieses das Jahr 1714 gewesen sein muß; demnach ist dort in Nr. 10 תס״ה in תע״ה zu korrigieren.

[2]) Vgl. Überschrift zu סולת למנחה als Anhang zu מנחת יעקב von Jakob Reischer.

[3]) Breinelche ist der Name ihrer Mutter, der verdienstvollen Gattin des Juspa Geldern; vgl. Kaufmann a. a. O. S. 66 u. 281. Ob die Tochter nach dem Tode ihrer Mutter auch noch diesen Namen mit dem ihrigen verband, bleibt dahingestellt.

[4]) Er ist wohl identisch mit dem von Kaufmann, S. 139 genannten Jochanan; er war 1739 Hausbesitzer in Metz (vgl. RÉJ. 50, 256) und starb dort am 22. Elul (17. September) 1775 (das. 52, 104).

[5]) Als Hausbesitzer in Metz ist er mit drei Kindern verzeichnet.

[6]) Näheres über ihn bei Wedell, Geschichte der Gemeinde Düsseldorf, S. 82.

[7]) Er starb 1755 in Frankfurt a. M. (Grabschrift Nr. 2819).

nehme, im 86. Lebensjahr am 27. Siwan (25. Juni) 1832 in Düsseldorf[1]).

In unserem Stammbaum begegnen uns auch die Namen Samson und Peierchen (Betty), die Eltern des Dichters Heinrich Heine (vgl. Kaufmann, S. 178).

Ein Neffe der oben genannten Jente, Sohn des gelehrten R. Michael von Geldern und der Vogel[2]), geborenen Dülken, aus Deutz, war der in unserem Stammbaum genannte und am 7. August 1810 verstorbene Jokel (Jakob), der durch seine Gattin Gütchen Schwiegersohn des Isaak von Geldern wurde (vgl. das. S. 277 und 278).

Der hier genannte Pinchas Bock aus Siegburg gehört jener Familie an, aus welcher Dr. Gottschalk von Geldern seine Gattin Sara holte[3]).

Unser Stammbaum schließt mit dem im Memorbuch von Düsseldorf (bei Kaufmann, S. 277) erwähnten Menachem b. Baruch, das ist der hier genannte Mendle, Sohn des Baruch aus Mühlheim a. d. Ruhr. Seiner Ehe mit Sarche, der Tochter der oben genannten Jokel und Gütche von Geldern, entsproßte als einzige Tochter die am Ende unseres Stammbaumes genannte Lea Hizle vulgo Henriette; sie heiratete den aus Essen gebürtigen Michael, Sohn des Simon, der den Namen Michael Simons annahm und lange Jahre Vorsitzender der Repräsentanten und später Vorsteher der Gemeinde Düsseldorf war; er starb am 8. Juni 1895.

Simeon, dem wandernden Ahasver in der Familie van Geldern, hat Kaufmann in seinem mehr erwähnten Buche ein besonderes Kapitel gewidmet, um ihn an der Hand seines Reisejournals auf seinen Wanderungen durch drei Erdteile zu begleiten. Eine kleine Nachprüfung be-

---

[1]) Vgl Roest Katalog, S. 1175, wo der Sohn Eisik genannt ist und כ"ר statt כ"ח gelesen werden muß, wenn Carmoly das Richtige hat.

[2]) Vgl. Kaufmann, S. 93, wo nach unserm Stammbaum der Name Fromet in Vogel umzuändern ist.

[3]) Vgl. Kaufmann, S. 168, 173, 278; Mtschr. 38, 332.

züglich der Richtigkeit der in diesem Tagebuche enthaltenen Notizen konnte ich vor kurzer Zeit gelegentlich meiner Studien zur Geschichte der Juden in Fürth vornehmen. Simeon kam, wie Kaufmann (S. 134) berichtet, am Freitag den 2. Nissan 1755 in Fürth an und erhielt dort von der Gemeinde und seinen Verwandten ansehnliche Unterstützung. Das stimmt genau mit einem Eintrag im Protokollbuch der Fürther isr. Gemeinde überein, wo am Sonntag den 4. Nissan 515 auf Weisung des Monatsvorstehers Secharja Klef folgender Eintrag vollzogen wurde: לר' שמעון בן ליזר דיסלדורף ירושלמי הבא מצפת בידו מגילה עפה שהוא יושב בשבת תחכטוני ללמוד בישיבה בא"י איזט גבליכן איהמי מן מעות א"י כ' זהו' 20 fl. צו געבן הוצאות העגלה בכלל.

Der Name Simeons findet sich aber noch ein zweitesmal in einem Protokoll von 1784. Dort steht nämlich folgender Eintrag: הירושלמי מהו' שמעון געלדרן דאלט אהן אצל קהל י"צ אום מתנה — גבליכן זאל איהם גגעבן וועדרן ממעו' ארץ ישראל לפניו ולפני דמי מזונות ועגלה י"א זהו'.

Das ist doch wohl kein anderer als unser Simeon, der demnach nicht, wie bisher angenommen wurde, 1774 in Forbach gestorben ist[1]). Er war vielmehr 1784 immer noch »auf der Wanderung«[2]). Wo mag der unstäte Wanderer seine letzte Ruhestätte gefunden haben?

Anhang I.

Schluß des Stammbaumes der Familie Geldern.

ברייגליכה] העגילה בת ר' יוזפא דיסלדארף אשת הרב הגאון הגדול מהו"ר שמעון זצ"ל.

[1]) Kaufmann, der vorsichtige und genau erwägende Forscher, sagt wohlweislich, Simeon »soll auf der Wanderung 1773 in Forbach gestorben sein« (l. c. p. 157).

[2]) Ich bemerke ausdrücklich, daß hinsichtlich der richtigen Lesung der Jahreszahl 1784 im Fürther Protokollbuch jeder Irrtum ausgeschlossen ist.

בנה הגאון הגדול אב"ד דק"ק נאנסי מהו"ר נחמיה רישא ע"ה ובתו שבע ת'.

התורני ר' יוזפא בן ר' ליבמן כהן מבון ע"ה.

אשתו מרת פיגלא בת הגאב"ד מהו"ר ליב ישייאר הרב גד"ד וגלייך וכערג[1]).

התורני ר' זלמן בן ר' מיכאל יחי' וזוגתו מ' טייבכה בת כה' זעליגמן קינ'גסווינטר סופר בק"ק דייץ ומדינה.

ובת יחידה בתולה פאגל ת'.

ר' יוזפא גילדרי בן ר' מיכאל הנ"ל ואשתו מ' קילא קרובתו בת התורני ר' יואל אקס מפירדא.

יש לו שלשה בנים ושישה בנות בתוכם שתי נקבות תאומות ת'.

התורני ר' שמעון בן ר' מיכאל אשתו מ' מאמילכי בת ר' בער שי' שמש ונאמן בק"ק בון.

יש להם בן יחיד הב"ח ר' ליזר ושתי בנות בתולות פרייידליכי ופאגל.

ליזר בן ר' מיכאל שי' ואשתו פריידכה בת כ"ה זעליגמן מהענינגן יש להם שני בנים ובת יחידה.

יוקל בן ר' מיכאל שי' זוגתו בילא בת כ"ה יוסף רונקיל יש להן בן יחיד ושלשה בנות.

פייארכי בת הרופא ר' געטשליק נשאת להקצין כ"ה שמשון מק"ק המבורג המכונה Heyne בק"ק דיסלדורף יש להן בנים ובנות.

שרכה בת ר' יוקל כ"ץ נשאת לאלמן ר' אברהם בנייאמענן.

רעכלי בת ר' פיים מאז נשאת לר' יוזפא בלאמסום[2]).

בלימכה בתה של ברינלא גילדירן נישאת להקצין מפורסם משה שטוקרט יש להן בנים ובנות.

הקצין ר' יוקל גילדירן בד"ד וזוגתו קרובתו גיטכה בת ר' איצק גילדירן ובתם מ' סארכה נישאת לקצין אחד מנחם מענדל בן כ"ה ברוך מן מילהיים אן דער רוהר.

שרלה אשת ר' זעמל לוי בק"ק קעלין יש להן ארבעה בנים ובת יחידה.

בנם הגדול נשא קרובתו מ' גיטלכה בת התורני ר' געטשליק פרנק בדיסלדורף ע"ה.

בלימכה אשת ר' מאיר שטוקרט יש לה ג' בנים ושתי בנות.

---

[1]) R. Leb Scheuer, Rabbiner von Düsseldorf, Jülich u. Berg.

[2]) In Lambsheim?

פיארכי אשת הקצין כ"ה שמשון הינה בד"ד יש להן ג' בנים ובת יחידה.
ברוינלה אשת ר' אברהם כהן מזיגבורג יש להן שני בנים ר' יושע ור' אייזק כהנא.
ר' יהושע כהן נשא קרובתו יענטלה בת דודו ר' פנחס באק מזיגבורג.
ר' אייזק כ"ץ מזיגבורג נשא בתו של בענדיט כ"ץ מק"ק מלהיים.
מענדלי בן כ"ה ברוך עם אשתו מרת שרכה פאן געלדערן יש להן בת יחידי.
מרת לאה היצלה געהיראט ביט ר' מיכל בן ר' שמחה מעסעץ המנוה

Anhang II.

Korrekturen, Ergänzungen und Bemerkungen zu dem von Kaufmann in seinem Buche »Aus Heinrich Heine's Ahnensaal« p. 297—303 veröffentlichten Stammbaum der Familie Geldern.

(K = Kaufmann; L = meine Ergänzung.)

K 297 Z. 7. vgl. Kaufmann-Gedenkbuch, S. 345.

Z. 12. vgl. das. S. 328 u. 345; L. hat hier מהוהר יוסף האטל.

Z. 16. Rabbiner Samuel Hameln starb am 17. Juni 1687 (Gedenkbuch, S. 334).

K 298 Z. 3. Dessen Tochter Lena starb am 8. Juli 1681 (das. S. 335).

Z. 4. Zu משולם vgl. das. S. 329, n. 2.

Z. 6. Zu נתן ליבעק vgl. Mtsch. 44, 250.

Z. 7. Zu איצק נאלדשמיט das. 251.

Z. 8. Zu ציפר וכו' das. 254 u. 374.

Z. 9. Zu עדיל וכו' das. 366.

Z. 11. Selbstverständlich ist die Zahl 5 zu streichen, da dieser Name zur vorhergehenden Zeile gehört.

Z. 12. Zu מלכה וכו' vgl. Memoiren der Glückel, S. 108, n. 4; Mtschr. das. S. 372 u. 375; Malka st. 25. Juni 1675 (Gedenkbuch, S. 334, n. 5).

Z. 13. K זצ"ל, L הנ"ל.

Z. 14. Die Grabschrift der Hindche steht (ohne Sterbedatum) in den Frankfurter Grabsteininschriften Nr. 5466; nach Nr. 801 das. starb R. Löb Oppenheim am 7. April 1655.

Z. 16. Ein Sohn des שמואל לעמנא namens David st. 1741 in Frankfurt (das. Nr. 2405).

Z. 17. Ein Kind des ליב האמל (das. Nr. 3208).

Z. 19. Mosche Hamel starb in Frankfurt am 6. Juni 1771 (das. Nr. 3418).

Z. 20. Chajjim Hamel starb dort am 4. Mai 1751 (das. Nr. 2711).

Z. 23 u. 25. vgl. Memoiren, S. 170; Mtsch. 49, 102.

Z. 28. vgl. Grunwald, Hamburgs deutsche Juden S. 301, Nr. 4179.

Z. 32. Zu Elia Gas vgl. das. S. 117 n. 1.

K 299 Z. 3. Mosche Bamberg = Mosche Brilin; vgl. Memoiren, S. 249.

Z. 4. Zu Mosche Hamel, vgl. das. S. XLV; seine an Natan Schwab in Mainz verheiratete Tochter Breinle starb dort 1734 als Wöchnerin (Mainzer Memorbuch).

Z. 6. vgl. Memoiren, S. 176.

Z. 7. Mosche Grumbach-Schwob von Metz starb 1744; vgl. RÉJ. 50, 240, Nr. 57.

Z. 8. vgl. Memoiren, S. 267 u. 270.

Z. 9. vgl. RÉJ. das. Nr. 345, wonach Mirjam a. 1760 starb.

Z. 12, 17 u. 20. vgl. Mtsch. 44, 367, n. 4.

Z. 24. vgl. Gedenkbuch, S. 540.

Z. 26. K שינדל, L הינדל.

K 300 Z. 17. K רעסלא, L רעכלה.

Z. 18. K ברובאן, L ברויבאך.

Z. 25. Zu R. Josef Kohn vgl. Mtsch. 44, 367.

K 301 Z. 9. l. בלימכה; am Schluß der Zeile hat L noch das Wort בד"ד (in Düsseldorf).

Z. 13. am Schluß der Zeile vemute ich יענט' חיה; bei L folgt dann noch הו לו.

Z. 16. vgl. meine Beiträge IV, 46; Jakob Kann starb in Frankfurt am 19. Januar 1700; vgl. Grabsteininschriften Nr. 1412; Kaufmann, Jair Ch. Bacharach S. 116.

Z. 17. vgl. meine Beiträge das.

Z. 19. vgl. Frankl, Inschriften Nr. 465.

Z. 20. Frad starb 1717; vgl. Magazin I, 82.

Z. 21. K האניל, L האעל; sie starb 1749 in Frankfurt; vgl. Grabsteininschriften Nr. 2656.

Z. 25. vgl. Gedenkbuch, S. 547.

Z. 27. vgl. das. S. 550.

Z. 29. vgl. das. S. 548.

Z. 30. vgl. das. S. 551; Ztsch. f. hebr. Bibl. 1901, S. 173.

K 302 Z. 2. Benedikt Levi; vgl. Grunwald, a. a. O. S. 273, Nr. 2562.

Z. 12. L אשתו הגבירה הצנועה וחסידה המושכלת מ' ישריל לאה ע"ה בת הקצין המפורסם וכו'.

Z. 15. L בן התורני und בתו החסידה הקצינה.

Z. 16. Die hier genannte Jitel wird oben S. 67, n. 1 irrtümlich Ella genannt[1]); zur Familie Orschel in Nancy, vgl. RÉJ. 52, S. 287, Nr. 51.

Z. 17. L לה בן יחיד הקצין und אשתו ראשונה; als Namen dieser Frau hat K טערלה und L פערלה.

Z. 18. st. נאטשויא l. גאטשויא Goldschaux; vgl. Revue das. Nr. 46. L ובתו הבתולה מרת.

Z. 19. l. מעדלסהיים, d. i. der bekannte Herz Medelsheim; L ובת יחידה מ' פייארלה.

Z. 22. L יש להן שני בנים ובת אחת.

Z. 23. להקצין המפורסם das bei L den meisten Namen beigefügt ist; ich wiederhole es deshalb nicht weiter.

[1]) An derselben Stelle ist auch, was hier gelegentlich bemerkt wird, מנחת כהן statt מנחת יעקב zu lesen.

Z. 24. אלקאן Alcan = Elkan (אלחנן); K נשוא, L ואשתו הקצינה מרת.

Z. 25. K ציצהיים, L צינצהיים מוין d. i. die bekannte Familie Sinsheim in Wien; vgl. meine Kurpfalz, S. 216, n. 3 u. S. 310; meine Blätter V, 26. Nach dem Worte מוין folgt bei L התורני הקצין מפורסם ר' שמואל סנ"ל אנענט מן מלך פרייסן יר"ה לקח אשתו השניה בשנת תקע"ח בתו של הקצין ר' בער אירשיל הנ"ל שהיתה אלמנה מרת . . . לק"ק בון . . .[12].

Dann kommt Z. 26. הקצין המפורסם וכו'.

Z. 28. L עם אשתו וכו' mit denselben Epitheta wie oben Z. 12; die Frau Sara Lea (nicht umgekehrt, wie bei K steht) starb, laut Deutzer Memorbuch, S. 54, am 8. Ijar (24. April) 1741; bei K S. 98 steht irrtümlich der 21. April.

Z. 29. L ר' ליב בן דודה הקצין ר' יחיאל פרעשבורג.

K 303 Z. 1. L בנה הגדול הק' התורני ספרא רבא כמהור"ר שמעון פרעשבורג.

Z. 2. L ר' יוסף הנליש מפרעשבורג.

Z. 3. Schluß L מפירדא.

Z. 7. L אשת ר' יוסף משליך.
weiter: שרלכה אשת ר' זעטל לוי בקעלין.

Z. 8. L ר' יוקל כהן מאמשטרדם בריסלדורף יש להן.

Z. 10. nach dem Worte ישרכה L ואחותה הבתולה מרת.

Z. 13. L אשתו ישרלה.
weiter: ר' דוד באק הכהן מזינבורג.

Z. 18. L הגאון הגדול אב"ד בק"ק דייץ המופלא ומופלג בתורה ובחסידות.

Z. 20. L אשתו הצנועה פאגל.

Z. 21. Zu Salomon Dülken, vgl. Deutzer Memorbuch, S. 39 u. 41.

Z. 27. Schluß L במענץ.

Z. 28. L פרייזכי פנויה אחותה וכו'.

[12]) Die Punkte stehen im Original L.

Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Braunschweig während des 15. und 16. Jahrhunderts.

Von A. Lewinsky.

Der am 22. März 1904 verstorbene Braunschweiger Stadtarchivar Ludwig Hänselmann veröffentlichte, von anderen bedeutenden Publikationen[1]) abgesehen, im Jahre 1892 die von ihm gesammelten »Mittelniederdeutschen Beispiele im Stadt-Archive zu Braunschweig« (= Überlieferungen zur Literatur, Geschichte und Kunst. Herausgegeben von G. Milchsack, Herzogl. Bibliothekar, und P. Zimmermann, Herzogl. Archivar, in Wolfenbüttel. Vierter Band, Wolfenbüttel, Verlag von Julius Zwissler). Dieses »Büchlein«, das nach der Bemerkung des Herausgebers (Vorwort, S. VII f.) den in der Pfingstwoche jenes Jahres zu Braunschweig versammelt gewesenen Mitgliedern des Hansischen Geschichtsvereins und des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung gewidmet worden, bietet interessante »Einblicke in den verschütteten Kleinkram vergangener Geschlechter, ihr persönliches, häusliches, geselliges, wirtschaftliches Treiben, ihre Gefühle und Anschauungen, Sitten und Bräuche« (Vorwort. S. VI). Auch der Juden wird in jener Sammlung von Geschehnissen aus alter Zeit gedacht; denn in der Reihe der 127 Aufzeichnungen, die darin enthalten sind, begegnen wir einzelnen Berichten, die uns von dem Leben einiger Braunschweiger Juden jener Tage Kunde geben. Im folgenden seien diese, die Juden betreffenden, Nummern zusammengestellt.

[1]) Wir nennen nur die vortreffliche Ausgabe des Braunschweiger Urkundenbuches (3 Bde.), ferner zwei Bände, »Werkstücke zur Geschichte der Stadt Braunschweig« sowie seine Abhandlung über die ältesten Stadtrechte Braunschweigs in den »Hansischen Geschichtsblättern«, 1892, S. 1 ff.

Am 8. Juni 1400 bezeugt der Rat der Stadt Braunschweig dem Juden Smol, daß er zu Unrecht von seinen Braunschweiger Glaubensgenossen bezüglich einer Schoßauflage verdächtigt worden sei. Diese Eintragung (Nr. 12 S. 7 f, mit der Überschrift »Jude verleumdet«) lautet:

We De Rad der stad to Brunswigk bekennen openbare in dussem breve vor alle den yennen, de on seen, hoeren offte lesen, dat vor uns ghewest is Smol unse yode, de myt uns wonhafftich is, unde hefft sek beclaghet, dat he betichtighet sy unde in vordechtnisse ghehat werde van anderen yoden in den landen, dat he schulle, unser yoden, de in unser stad wonen, ergheste geworven hebben tighen uns alzo, dat we scholden schot esschen[1]) van oren boeken unde van Moyses boken unde van oren husen unde van alle orem gude. Der tichte is Smol vorgenomet unschuldich, unde we dat up on gedichtet eder gesecht hefft, de deyt ome daran unrecht. Dusser ding to bewysinge hebbe we unser stad heymlike ingesegel williken laten hengit au dussen breff, de gegeven is na godes bort dusent unde verhundert jar darna in dem anderen jare des neysten mitwekens na sante Bonifacius dage*).

Dusser breve was twe, de worden gesant twyer wegen, dar Smole des to donde was.[2])

Am 17. August 1436 wurde zwischen Joseph, dem Sohne des Moses, und Isak, dem Sohne des Mordechai[3]),

[1]) = heischen, fordern, vgl. Lübben, Mittelniederdeutsches Handwörterbuch, 1888, S. 106.

[2]) Lübben, a. a. O. S. 81, v. dônt, wo »to dônde sin = nötig sein« und »dar an is to d. = daran liegt viel.

[3]) In einem Aufsatze des Oberstlieutenant H. Meier »Nachrichten über Bürgerhäuser früherer Jahrhunderte« (Braunschweigisches Magazin, 3. Bd., Jahrg. 1897) wird S. 19 sub »Die Ulrichsbauerschaft«, Nr. 81 berichtet: »Jetzt Eckhaus der Lindentwete, Gördelingerstraße 41, . . . ist ein altes Steinhaus, welches im 14. und in der 1. Hälfte

*) Hiernach ist das Datum vielmehr der 7. Juni 1402. M. Br.

betreffs des Nachlasses der Hanneken, der Mutter Josephs, die nach dem Tode ihres ersten Mannes jenen Isak geheiratet hatte, verhandelt. Bereits vorher hatte Josef vor einem jüdischen Gerichtshofe (de meistere in der yoddescheit) zu Braunschweig in dieser Erbstreitigkeit seine Erklärung abgegeben, daß er Isak »van aller ansprake losläte.« Die Aufzeichnung (Nr. 29, S. 22 ff. mit der Überschrift »Jüdischer Rechtshandel«), der sich eine deutsche Übersetzung der in »yodescher scrift« aufgenommenen Erklärung Josephs anreiht, sei im nachstehenden wiedergegeben:

Na Christi ghebort unses heren MCCCC jar in dem sesundedrittighesten jare des vrydages na unser leven vruwen daghe assumpcionis qwemen vor de yodescheit, dar de sulve yodescheit vor orer synagogen to Brunswig vorbodet unde to sampte weren, Joseph Moyses sone de yodde up ene sijd, unde Ysaac Mordicheis sone de yodde upp ander sijd umme ore schel[1]) unde gebreck, dat de sulven twe yodden under enandern hadden, dat der yodescheit dosulves dar vortalt unde utgesproken wart in desser wijs, dat de vorbenomde Joseph beschuldighe unde beclaghede den ergescreven Ysaac umme alsodanne nagelatene gudere, de ome van Hanneken der yodeschen, syner moder, alse an oren neghesten rechten erven varstorven unde vorollen weren, der sijk Ysaac underwunden hedde, alse he desulven Hanneken

des 15. Jahrh. einigen unter dem Schutze des Rates (zu Braunschweig) stehenden Juden gehörte: 1353 und 1378 Isaacke, 1414 Mordechey, 1442 wird es »dat steinhus, dat Mordechais, des jodden gewesen hadde« genannt«. Nach dem hier erwähnten Isak wurde Mordechais in obiger Urkunde verzeichneter Sohn genannt. Ein »Ysak van Brunswik« wird von Doebner, Hildesheimer Stadtrechnungen I (Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, V. Bd.), S. 164 namhaft gemacht, der als »Census Michaelis« im Jahre 1398 dem Hildesheimer Rate $^1/_2$ f zahlte.

[1]) = Mishelligkeit, Streit, Klage, Beschwerde, s. Lübben a. a. O. S. 323.

to ener eliken husvruwen na synes vaders dode genommen, hadde. unde de sulve Joseph meende, dat Ysaac ergescreven ome alsulke gudere van rechtes weghen antwerden unde volghen laten scholde. Hir enyeghen was des erbenomeden Ysaackes antwerde, wo dat Yoseph erbenomed vor sijk unde syne erven den sulven Ysaac unde sine erven alsulker ansprake unde schulde gensliken vorlaten hedde unde ok aller anderer schulde unde tosprake, de de erbenomede Joseph unde syne erven to Ysaack ergescreven unde to synen erven mochten hebben gehad, wodannich de mochte gewest syn, unde hedde de ok ghans bygedan unde enwech gelecht, unde dar nummer upp to sakende, unde one unde sine erven dar van geqwitet, unde desulve Ysaac toch sijk des an ene yodesche scrift to ener bewisinge unde tuchnisse, de Ysaac vorbrachte unde der yodescheit darsulves lesen leet. Ok so brochte he vor desulven yodescheit ene utscrift des sulven yodeschen breves, in dudeschen[1]) worden unde kristliker scrifft gescreven, ludende van worden to worden, alse hir na bescreven steit. Alse desulve dudesche scrift ok gelesen was darsulves, also setteden Joseph unde Ysaac dat an beiden sijden eyndrechtliken uppe dersulven yodescheit, de dar do vor der synagogen vorsammet weren, se darover na yodeschem rechte to erschedende, by der ee, de one god ghaff an dem berge to Synay, unde vorwillekorden sijk des: wes dersulve yodescheit also vor recht schededen unde utspreken, dat wolden se an beiden sijden mid oren erven stede unde vast holden sunder yennigherleie weddersprake, unde wolden sijk an deme rechten der yodescheit genoghen laten. Hirupp bereden sijk desulve yodescheit under enanderen unde schededen vor recht, dat desulve yodesche scrift unde qwitancie vulstendich unde nochafftich genoch were, Josephes schulde unde ansprake vorgerord bitolecgende,

[1]) = deutschen.

unde se bistunden alle der yodeschen scrift unde seden, dat de dudesche scrift hedde datsulve alle ynne, dat in der yodeschen scrift gescreven stunde, unde anders nicht, unde Ysaac ergescreven en dorffte Yosepe nicht antwerden to alsulker schulden ergescreven. Hir weren an unde over de ersammen her Ludelff Zankenstede, canonicus uppe sunte Mauriciis berghe vor Hildensem, her Hinrek Tacke, unses heren bisschopp Magnus to Hildensem scriver, de desulve unse here bisschopp Magnus umme Josepes willen, des yodden vorgescreven, darby gesand hadde. Ok weren darby van des menen Rades weghen to Brunswig Ghereke Pawel, Ffricke van Twedorp unde Tidericus Fritze. Unde desse vorgerorde dudesche scrift ludede van worden to worden aldus.

Eyn gedenckenisse, tuchnisse, dat is gewest vor uns an deme vefften dage in der wekene, an deme ersten daghe in dem hardenmane,[1]) in deme jare, do men talde viff dusent unde hundert unde viffundeneghentich na geschippnisse der werld nach der tale, alse wij irtellen, alhire in der stad Brunswich, wu is gekomen vor uns Joseph Moses sone unde sprak to uns: Weset over my tughe unde nemet up van my eyn gans upneminge, unde bescrivet, so gy best kunnen, unde besegheld dat, unde ghevet dat Ysaacke Morticheydes sone unde synen erven, to wesende in orer hand to ener bewisinge, dat ik hebbe gewillekoret myd willen mynes lyves, ungedwungen, mit gantzem herten, mit begherendem lyve unde mit gantzem synne. Nu do ik to wetten vor gik in ener gantzen bekantnisse, warhafftich unde stede, dat ik loslaete Ysaacke, Morticheydes sone vorgescreven, unde syne erven van

[1]) Altdeutsche Benennung für den 1. Monat (Januar), s. Zeitschrift für hebräische Bibliographie VIII, 1904, S. 114 (»Hartman«). Es sei hier bemerkt, daß bei Jaraczewsky, Gesch. d. Jud. in Erfurt, S. 94 f. sub XVI eine Urkunde aus dem Jahre 1436 mit hebr. und deutschem Datum abgedruckt ist [ebenso eine andere von Montag, 5. Nissan 5195 = 4. April 1435 in meiner »Gesch. der Juden in

aller ansprake, de ik hebbe gehad uppe se, dat ek nicht en hebbe upp ene edder upp syne erven nenerleye ansprake in der werlde van weghen ervetales myner moder Hanneken. Unde also sprak vor uns Joseph vorgescreven: Van dessem daghe an late ik loes Ysaacke, Morticheydes sone vorgescreven, unde syne erven van aller ansprake, dat ik nicht en hebbe uppe se nenerleie ansprake in der werlde van weghen ervetales myner moder Hanneken vorgescreven, eyn gans leddicheit, vorsnedden unde eghen, stede unde vast, an ewigher leddicheit, nicht to wedderkerende dar an van dessem daghe an noch nummer. Nu en hebbe ik noch nemant van myner weghen edder van myner erven weghen noch uppe ene noch uppe syne erven nenerleye kreit,[1]) noch vorderinge, noch eet, noch ansprake, noch gebeide vor gerichte van wegen nenerleie ansprake van ervetales weghen myner moder Hanneken ergescreven, wente ik hebbe losgelaten Ysaacke Morticheides sone unde syne erven eyn gans ewich leddicheit, nicht to wedderkerende dar an van dessem daghe noch nummer. Unde de dar qweme van veir enden der werlde, sone noch dochter, broder noch suster, na edder verne, yodde edder kristen, de dar were geweldich mynes gůdes unde scholden betalen myne schuld, de dar qweme mit mynem orlove, edder de dar qweme an myn orleff, de dar wolde uppstan, unde wolde gedencken, unde wolde anspreken, unde wolde kreten, unde wolde pladeren[2]) vor gerichte mit Ysaacke, Morticheydes sone, vorgescreven, edder mit synen erven van weghen ansprake Hanneken myner moder, so schullen wesen syne rede vorstoret unde affgedan, nicht stede unde nicht vast, unde schullen syn geachtet alse eyn scherven van enem tobroken erden gropen,[3]) des nemant en achtet,

Schlesien«, S. LXVIII f. Das Datum im obigen Text ist Donnerstag, 7. Nissan 5135 = 31. März 1435. M. Br.].

[1]) = Zank, Streit, Hader, s. Lübben a. a. O. S. 189.

[2]) = einen Rechtsstreit haben, s. Lübben a. a. O. S. 277.

[3]) = irdener Topf, ibid. S. 130.

unde alle scrift, edder getuchnisse, edder breve, edder bewisinge, de dar qweme van myner weghen edder van myner erven weghen over Ysaacke, Morticheydes sone vorgescreven, edder over syne erven van weghen nenerleye ansprake in der werlde van ervetales myner moder Hanneken vorgescreven, de schullen wesen vorstoret unde affgedan, unde men schal neen recht darvan spreken noch vor yoddeschem richte noch vor kristengerichte. Unde uppneminge desser qwitancien hebbe ik uppgenomen upp my unde upp myne erven na my in aller mate, alse me plecht upptonemende alle breve, qwitancien, dede werden gemaket, alse gesat hebben de meistere in der yoddescheit, unde alle vorsate, de ik hebbe gedan, edder de ik noch mochte doen uppe desse qwitancien, de do ik al aff hute desses daghes in aller sprake, dat de meister secgen dar me vorsate mede affdoyt. Unde dat neme wij upp van Yosepe vorgescreven to Ysaacke Morticheides sone unde to synen erven, alse alle dat is gescreven unde bescheden darboven, alse recht is upptonemende stede unde vast to holdende. Pinthas Chiskias sone, Manleip Moses sone.[1])

Datum ut supra.

Besonders interessant ist eine Eintragung vom 13. August 1471, die von der Trennung der Ehe zwischen Rabbi Elkana und seiner Frau Heyli[2]) Kunde gibt. Es wurde dabei laut Aufzeichnung, die auch im Stadtbuche der Neustadt Braunschweig eine Stelle fand, u. a. vereinbart, daß der Mann die drei älteren Kinder bei sich in »Kost und Pflege« behalten, während der Frau das jüngste Kind verbleiben sollte. Beide Gatten einigten sich darin, von einander getrennt zu wohnen, »dewyle on dat beyden

[1]) Über Pinchas b. Chiskija und Manliep b. Moses vermag ich nichts Näheres anzugeben.

[2]) Zu diesem Namen, vgl. Salfeld, Das Martyrol. d. Nürnb. Memorb. S. 398 s. v. Heil.

so behaget«. Elkana verpflichtete sich zugleich, innerhalb eines Zeitraumes von 10 Jahren keine zweite Ehe zu schließen. Falls Heyli Braunschweig verlassen würde, sollte auch das jüngste Kind dem Vater überlassen werden. Schließlich wurde auch bestimmt, daß falls die Ehegatten wieder zusammenwohnen wollten, dies ihnen freistehen sollte, »wan one dat dunket bequeme sin«. Das betreffende Document (Nr. 67, S. 56 f, mit der Überschrift »Judenehe getrennt«) möge ebenfalls hier im Wortlaute folgen:

Fruntlike Dedinge sind besproken twischen Raby Helcana up eyne unde Heyli siner eliken husfruwen up ander siden, also dat se ore gudere under sijk gedelet unde entwey gelecht hebben, unde eyn jowelk van on mach myt dem synen don wes ome bequeme is, unde orer eyn en wel uppe des andern güt nicht saken. Ok umme ore kindere is besproken, dat Helcana, der kindere vader, der kindere dre bij sijk in plege myt kost, kledern unde myt allen andern notroftigen dingen unde in vorwaringe holden schal unde wel. unde Heyli schal unde wel dat jungeste kint bij sijk in plege myt kost, kledern unde myt allen andern notroftigen dingen unde in vorwaringe holden, unde hirmede wel eyn jowelk van on van den kindern ungescheyden sin. Unde de vorbenomde Helcana unde Heyli hebben sijk darin gegeven, dat se van ander wesen unde wonen willen, dewyle on dat beyden so behaget. Doch heft Helcana ore gelovet, dat he se bynnen teyn jaren negestvolgende na gift dusses breves nicht vorpusten[1]) en wille, eyne andere elike husfruwen to nemende, id en keme denne, dat se so grote missedaet dede wedder ore ee[2]), dat so witlijk unde openbare were, dat se des nicht vorsaken en konde, dat

[1]) Lübben, a. a. O. S. 515 v. vorpûsten = sich erholen, ausruhen.

[2]) Ibid. S. 90, v. ê (ee) = 1. Gesetz, namentl. das göttliche, 2. eheliches Bündnis.

he se na utwisinge orer ee vorpusten moste. Unde kemet, dat Heyli van Brunswik wiken unde sijk anderswur besetten wolde to wonende, so schal se unde wel dat vorgerorde jungeste kint, dat se in vorhege hebben schal, hir to Brunswik bij Elkana laten. Unde Elcana unde sine frunt en schullen ok der vorbenomeden Heyli noch en willen neyn vordreyt[1]) don nech tofoygen, dardoch se van Brunswik rumen mote. Kemet ok na desser tijd, dat Helcana unde Heyli des beraden worden, dat se ore gut wedder tohope leggen unde tosammende wonen welden, dat mogen se don, wan one dat dunket bequeme sin. Dusse vorscreven dedinge unde vordracht hebben Elcana unde Heyli vor dem Rade angenamet unde belevet stede unde vast to holdende. Dusser scrifte sind twey van eynem lude ut eynander gesneden, der schal Elcana de eynen unde Heyli de andern hebben, sijk darna to richtende, unde sind ok gescreven in der stad bouk in der Nigenstat. Dijt is gehandelt unde vultogen na der gebort Cristi unses heren MCCCC in dem LXXI jare amme dage sancti Ypoliti martiris.

Außer einer »Judentaufe«, die in der Katharinenkirche zu Braunschweig vollzogen worden, — der Täufling erhielt den Namen Steffen —, von welcher der Eintrag (Nr. 95, S. 74 f.) vom 14. Dezember 1495 berichtet, geschieht nur noch an einer Stelle eines Juden Erwähnung, und zwar der Verfestung des Juden Meyer (Meiger), die am 13. Dezember 1542 vom Braunschweiger Rate wegen einer ihm zugeschriebenen Besudelung der Decke (oder des Dachs?) der städtischen Schreibstube (Kanzlei) beschlossen wurde. Die diesbezügliche Aufzeichnung (Nr. 120, S. 102, mit der Überschrift »Jude verfestet«) meldet:

Meiger Jude schal werden vorfestet der orsake, dat he des Rades daeck in der schriverie by der tollenbode

[1]) Ibid. S. 498, v. vordrêt, dreit = Verdruß, Ärger, Hindernis, Schaden, Streit.

tho hove wort mit unflathe beschmeichet unde vorunreyniget hefft, wo sollichs ok dorch etlike dartho geschickte borgermester besichtiget und befunden. Vorlaten ahm dage Lucie anno etc. efy.

Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

Vorbemerkung.

Die vorliegende Fortsetzung, wahrscheinlich die letzte wissenschaftliche Arbeit des Meisters, ging mir am 20. Januar zu. Frl. Goldberg, die bewährte Freundin des Vfs., der er sein letztes Buch gewidmet hat, fügte die Bemerkung hinzu, daß »der Herr Professor augenblicklich etwas unpäßlich sei.« Das 28 Seiten füllende Manuskript ist, bis auf die letzten Zeilen, die er Frl. G. diktiert hat, ganz von Steinschneiders Hand geschrieben. Es lag ihm eine ebenfalls eingenhändig geschriebene Notiz über die jüngst aufgefundene editio princeps des קצור חובות הלבבות bei, die demnächst zum Abdruck kommen soll. Als ich dann gerade am 23. Januar die wenigen Bemerkungen (unten S. 228. 229. 233.) niederschrieb, um sie wie gewöhnlich dem Verfasser zu eventueller Benützung bei seiner Schlußkorrektur zur Verfügung zu stellen, brachten die Zeitungen die Botschaft vom Hinscheiden dieses letzten Zeugen, der das Aufblühen und die Entwickelung der Wissenschaft des Judentums miterlebt und dabei dieses ausgedehnte Wissensgebiet selber ruhmvoll bereichert hat. Es war ihm das seltene Glück beschieden, fast sieben Jahrzehnte hindurch (1838—1907) ununterbrochen literarisch zu produzieren. Dabei gab es unter den aufstrebenden Zeitgenossen nur Vereinzelte, die an Tiefe und Umfang des Wissens, an Gründlichkeit und Zuverlässigkeit der Forschung, an Schärfe und Klarheit der Auffassung, an schriftstellerischer Begabung und Darstellungskraft und an unermüdlicher Arbeitslust unserem Großschatzmeister der jüdischen Literatur an die Seite zu stellen wären.

Als Zacharias Frankel 1844—1846 seine »Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums« herausgab, gesellte sich Steinschneider bereits zu seinen Mitarbeitern und sandte Jahr für Jahr gelehrte Abhandlungen[1]) und Bücherbesprechungen[2]) ein. An den ersten dreißig Jahrgängen dieser MS. hat er sich dann nicht beteiligt. Erst seit 1889, seit dem Eintritte P. F. Frankls in die Redaktion[3]), fand er sich wieder ein. Als ich dann im Sommer 1892 in Heringsdorf mit David Kaufmann die letzten Vorbesprechungen über die Herausgabe der »neuen Folge« dieser Zeitschrift hielt, war uns Steinschneider, der im benachbarten Ahlbeck weilte, ein erfahrener und hülfsbereiter Ratgeber und sagte uns bereitwillig seine literarische Unterstützung zu. Wie er sein Wort gehalten hat, wissen die Leser dieses Blattes.[4]) Unter den vielen Gelehrten, mit denen ich die Freude hatte zusammen zu arbeiten, war er einer der Wenigen — fast könnte ich sagen: war er der Einzige, der stets mit tadelloser Pünktlichkeit die versprochenen Fortsetzungen seiner Studien einsandte und mit einer bei seinem hohen Lebensalter doppelt erstaunlichen Zuverlässigkeit und Unermüdlichkeit die Korrekturen und Revisionen seiner Abhandlungen erledigte. Als ich ihn im Winter, wenige Wochen vor

[1]) Ich begnüge mich vorläufig damit, in einigen Anmerkungen die Fundorte seiner Abhandlungen zu notieren. Ztschr. f. d. rel. Int. d. Iudent. II, 271. 321. 447. — 380. III, 281. — 401. 461.

[2]) A. a. O. I, 355. — 354 — II 76. 108. — III, 28. — 196. 274. 399.

[3]) MS. XXXI (1882), 324. — XXXII, 48. 79. 125. 239. 240. 459. 514. 528. XXXIII, 477. 497. — XXXIV, 287. 527.

[4]) A. a. O. XXXVII (1892/3), 79. 127. 185. 230. 312, 404. 517. — XXXVIII, 39. 68. 177. 366. 432. — XXXIX, 238. 239. — XL, 90. 130. 273. 288. 372. — XLI, 96. 322. — XLII, 33. 74 116. 162. 261. 315. 362. 418. 466. 517. 551. — XLIII, 32 91. 185. 266. 311. 417. 452. 472. 514. 562. — XLIV, 80. 235. 283. 529. — XLV, 122. 129. — XLVI, 176 275. 372. 473. 567. — XLVII, 84. 169. 279. 288. 360. 468. — XLVIII, 242. 504 — XLIX, 78. 193. 300. 490. 581. 722. — L, 100. 196. 334. 496. 609. 729.

seinem Tode, zum letzten Mal besuchte, gab mir der Neunzigjährige mit gewohnter Frische und unerschütterter Gedächtniskraft zuverlässige Auskünfte über die verschiedensten wissenschaftlichen Fragen, die ich auf dem Herzen hatte, und brachte, munter und schaffensfreudig wie ein Jüngling, seine eigenen manigfachen Monita und Desideria vor. Mit Genugtuung zeigte er mir die ersten Aushängebogen seiner gesammelten Schriften und stellte mir zu meiner Freude eine neue Abhandlung über jüdische Alchymisten für die MS. in Aussicht, sobald die Studie über die »Mathematik bei den Juden« im Druck beendet sein werde.

Die erste Arbeit, die er in der »neuen Folge« der MS. erscheinen ließ, nannte er »Endnoten« zu seinen »Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters«. Damals eben schrieb er die »allgemeinenen Bemerkungen«, die er diesem Buche vorausschickte, und an deren Ende wir lesen: »Der Abschied von diesem Buche, welches die größere Hälfte eines langen Lebens in Anspruch genommen hat, ist gewissermaßen ein Abschied vom Leben selbst, und jedes Ende ermahnt uns daran, wie wenig der Einzelne der Gesamtheit gegenüber ist.« Wir aber dürfen bekennen, daß so gar wenig dieser Einzelne in unserer Gesamtheit nicht gewesen ist. Die Dienste, die er der Wissenschaft geleistet hat, haben ihm ein unvergängliches Andenken gesichert. M. Brann.

---

105 Z. 8: Salomo Sachs, Astronom und k. Baumeister in Berlin, verfaßte mehrere mathem. Schriften. Bei Fürst III, 191—3 ist die älteste: Versuch, algebraische Aufgaben vom 1. Grade mit 1 und 2 unbekannten Größen ohne Algebra aufzulösen, Berlin 1799; die jüngste Schrift ist nicht methematisch sondern: »Der Glaube meiner Väter«, Berlin 1851. Im Alter von 70 Jahren verfaßte er: »Mein fünfzigjähriges Dienstleben und literarisches Wirken. Ein tatsächlicher Beitrag zur Frage: *Sind die Juden zum Staats-*

dienst geeignet?« Berlin 1842, Selbstverlag, zum Besten der Berliner Armen (103 S., vorn ein gelungenes Portrait).

Der Verfasser teilt die mit Dokumenten belegte Darstellung seines wirkungsreichen Lebens in 4 Perioden mit, bietet aber keine Zusammenstellung seiner Schriften. Er leitet das Schriftchen mit der Bemerkung ein, daß er zu 18 Jahren »kaum notdürftig deutsch lesen und schreiben konnte.« Bis dahin lag er »ebräischen und Rabbinischen« Studien ob und lebte dabei in einer Traumwelt . . . deren Zauber aber seine Jugend verschönte und ihn nicht wieder verlassen hat. Die Lieblichkeit der jüdischen Religionsgebräuche mit ihrem erhabenen Gesängen und Prophezeiungen, mit ihrem kühnen und poetischen Schwung nach oben, belebt und genährt durch den steten und vertrauten (!) Umgang mit Gott hatte in seinem tiefsten Leben eine Glut entzündet, die seitdem nicht wieder erloschen ist. »Späterhin war ich so glücklich, die Vorurteile abzustreifen, welche dieser Religion ankleben; ihr Rosenduft aus der frühen Kindheit aber und ihr heiliger, Gott geweihter Kern haben mein Leben immerdar beglückt und meinen Mut erstarkt«. Einen kurzen Artikel von Günther in der Allgem. Deutsche Biogr. XXX, 133 entnahm ich folgendes: Sachs ist geb. 22. Dezember 1772, gest. 1855, der Todestag scheine sich nicht ermitteln zu lassen [doch wohl durch das Grab]; er erhielt vom König und vom Kaiser von Österreich die goldene Medaille. Er erfand 2 astronomische Apparate zur Veranschaulichung des astronomischen Unterrichts. Quelle ist Hitzig, Gelehrtes Berlin 1825, S. 234. Forts. 1834, S. 39.

106 Z. 12: Meyer Hirsch, Biographie desselben von J. Loewenberg in Voss. Zeitung 1890, 2. August; vgl. auch L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin II, 104 (Mitteil. des Dr. G. Karpeles).

107 Z. 1 lies B. J.

Das. Z. 13: Dr. K. erinnert mich, daß ich in der Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschl. V, 186 an

M. Kornick die Bemerkung knüpfte: Zu seinen Kalenderarbeiten für Berlin und Breslau ist das sehr interessante Gutachten von Moses Sofer, Rabbiner in Preßburg in חתם סופר VI n. 35 zu lesen[1]).

Kornick verfaßte auch דבר בעתו . . . הלק ראשון בענין התקופות והמולדות, »Gründliche Widerlegung der Schrift des Herrn Laz. Bendavid über der (*sic*) jüdischen Zeitrechnung«; mit Anmerkungen v. *M. B. Friedenthal*, Breslau 1817. Zedner S. 418. Nach Fürst II, 206 enthält dieses Buch auch eine Ankündigung des großen Werkes מאיר עיני עברים, wovon bereits die Rede war.

108 Z. 8: Elkan Markus Hahn, in Berlin und Breslau, verfaßte nach Fürst I, 354 schon 1804—6 verschiedene »Anfangsgründe« bis 1825 mehr als ein Dutzend Schriften; dazu kommt: Zuverlässiger Ratgeber in politischen Finanzrechnungen, Breslau 1838 (V.).

M. Cantor (in Allgem. Deutch. Biogr. X, 358) schreibt folgendes: geb. 26. April 1780 in Großglogau, gest. 1861 in Breslau; »gehört zu jenen fleißigen Übersetzern und Verfassern elementar-mathematischer Lehbücher, welche in den ersten Jahrzehnten unseres [19.] Jahrh. die trostlose Oede deutscher Mathematik fast alle hervorgebracht hat, er besuchte 1801 die neu errichtete Breslauer Bauakademie, von 1804 an hielt er selbst Vorträge; 1806 begab er sich an den Hof in Kassel, zuletzt kehrte er wieder nach Breslau zurück, wo er eine Privatanstalt gründete. 1815—35 lehrte er am Magdalenen-Gymnasium, auch seit 1820 in der Kunstschule, aber nicht bevor die Familie zum Christentum übergetreten war, wobei er die Vornamen Eduard Moritz annahm. — *Schriften* gibt Cantor nicht an.

109 Z. 3: H. L. Sinzheimer, Darstellung der Dezimalrechnung, I. Teil, Mannheim **1813**; Fürst III, 340.

---

[1]) Die Notiz stammt, wie man dort sehen kann, aus einem Brief von mir d. d. 7. Oktober 1889. M. Brann.

Das. Z. 14 v. u. Ephraim Salomo Unger gehört zu den bekanntesten Mathematikern des XIX. Jahrhunderts. Dr. Karp. citirt eine Biographie von A. *Rek* in »Signale aus der literarischen Welt«. S. 3073—8 (über diese Schrift oder Zeitschrift konnte ich auf der k. Bibliothek nichts Näheres erfahren), höchst wahrscheinlich abgedruckt aus der Allg. Deutschen Biogr. Bd. 39, S. 203 ff.

Unger, 9. März 1789 geboren in Coswig (sein Vater starb in Preßburg), 1810—16 Docent der Mathematik an der Universität in Erfurt, begründete später eine höhere Lehranstalt, welche die Grundlage des späteren Realgymnasiums wurde. Als Professor an demselben und im Besitz des roten Adlerordens starb er am 2. November 1870. Er rief auch die dortige Synagogenordnung ins Leben.

Nach Dr. K. hätte Unger von 1815—56 18 mathematische Schriften herausgegeben. Fürst III, 459—61 verzeichnet im Ganzen 26 Schriften. Nach Dr. Valentin erschienen 1814—54 verschiedene Schriften und 4 Zeitschriftenartikel in Iris, Crelle's Journal und der allgemeinen Schulzeitung. 1814 erschien: Zusammengesetzte Gesellschaftsrechnung und ihre Berechnung mit Vorteil, Erfurt, Müller, 8° (3 gr.). Nach Kayser ohne Vorwissen des Verf. gedruckt[1]).

[1]) Ich notiere hierzu, daß auch ein Schwager Ungers, der kgl. Leutnant in der 7. Div.-Garnison-Comp. Siegmund (Schalom) Pleßner (später als Christ: Friedrich Wilhelm Pl.), geb. 1787 in Pleß, gest. 1865 in Berlin, als mathematischer Schriftsteller hervorgetreten ist. Er schrieb u. A. »Arithmetische Stunden«, von denen die erste Aufl. 1827 bei Keyser in Erfurt, die vierte das. 1834 und die zehnte verbesserte und erweiterte Auflage mit dem Nebentitel: »Gründliche Anweisung zum Rechnen. Ein Übungs- und Wiederholungsbuch für Jedermann in nächster Beziehung aber für Militär- und Bürgerschulen«, 1848 in Gerolds Verlag in Wien (XII und 214 SS., 12°) erschienen ist. Der Vf. unterrichtete an verschiedenen Militärschulen in Erfurt in der Mathematik und errichtete daselbst eine Lehranstalt zur Erlernung der französischen Sprache. (Vgl. mein »Jahrbuch« für 1897, S. 23 ff. u. H. Granier, Schles. Kriegstagebücher aus der Franzosenzeit 1806—1815 (Breslau 1804), S. 129 f.). M. Br.

Das. Z. 5 v. u. Lazarus Bendavid, (gest. in Berlin 28. März 1832. 1822 in C. B. p. 785 Druckf.) Zur Berechnung und Geschichte des jüd. Kalenders aus den Quellen dargestellt, Berlin **1817.** (Fürst I, 101). B.'s Bedeutung, verschieden beurteilt, lag auf anderen Gebieten[1]).

Das. Aaron Reinganum, Entwurf zu neuen Verbesserungen in der neuen italienischen Buchhaltung u. s. w. Karlsruhe **1818**[2]).

Handbuch der kaufmännischen Rechnungen, Karlsruhe 1820. — Fürst III, 147.

Das. Z. 4. Jakob b. P. Hahn, nach Catal. Goldschmied in N. 19 nr. 651 auf 130 Jahre.

110 Z. 9. Dr. Michael Creizenach, geb. in Mainz 16. Mai 1789, gest. als Lehrer am Philantropin in Frankf. a. M. 5. August 1842, meist Antodidakt, in jüdischen Kreisen als Verteidiger der Reform bekannt. Nach V. verfaßte er folgende 8 Schriften:

a) Anfangsgründe der darstellenden Geometrie, Mainz 1821.

b) Abhandlung über den 11. Euklidischen Grundsatz, das. 1821.

c) Anleitung zur höheren Zinsrechnung (mit logarithm. Tafeln) das. 1825.

d) Elementarlehre der technischen Geometrie, Frankf. a. M. 1829.

e) Theoretisches Lehrbuch der Planimetrie (für Gymnasien usw.) das. 1833.

---

[1]) Eine Biographie von Moritz Veit (1832) citirt Fürst. Vgl. Zunz in Busch's Jahrb. VI, 94. L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin (I., 236), Beachtenswert ist die Anerkennung Kayserlings, Gedenkbl. S. 9 gegen eine Notiz in »Die Jüd. Lit.«, Trier 1896. III, 834, so auch A. Horowitz, Bericht über die jüd. Knabenschule, Berlin 1856, S. 18; Jost, Gesch. d. Judent. III, 1859, S. 313.

[2]) Über die Familie Reinganum, s. Löwenstein, Gesch. d. Juden in der Kurpfalz (1895), S. 173, s. auch Jahrb. d. jüd.-liter. Gesellsch. III. Frankf. a. M. 1905, S. 230.

f) T. L. der ebenen u. sphär. Trigonometrie I. Teil, das. 1835.

g) T. L. der Stereometrie, das. 1835.

h) Lehrbuch der Algebra (für höhere Schulen u. s. w.) Leipzig u. Stuttgart 1835.

Fürst I, 19. verzeichnet noch: »Versuch über die Theorie der Zahlen u. s. w. Aus dem Französischen des *A. M. Legendre*, I. Teil Frankf. a. M. 1829. — Vgl. M. Kayserling, Gedenkblätter, Leipzig 1892, S. 15. Er citirt Jost's Trauerrede am Sarge, Frankf. a. M. 1842. Jost in Busch's Jahrb. II, 79, und Gesch. d. Judent. III, 1859, S. 361, 375; C. B. p. 850.

Das. Z. 16 v. u. Josef Mich. Joh. Salomon in Wien, von welchem Fürst III, 229 Schriften 1813—6 verzeichnet, hat nach V. zwischen **1821—51** nicht weniger als 12 verschiedene Werke veröffentlicht. — Eine Biographie mit Angabe von Werken findet sich in Grunert's Archiv für Mathem. u. Physik 1856, Bd. 21 (Literaturverz. VI, p. 1—8.) Diese Quelle benützt auch Cantor in der Allg. Deutschen Biogr. Bd. 30, S. 287. S. ist geboren am 22. Febr. 1793 zu Oberdarbach bei Würzburg, war korrespondirendes Mitglied der Wiener Akademie und starb im Juni 1856 in Wien. Der Vater war Gegenschreiber in einer Vogtei des Würzburger Julius-Hospitals, wohl erst als Christ.

Das. Z. 11 v. u. M. Arnheim, Lehrer in Dessau:

a) Praktisches Rechenbuch enthaltend 600 Aufgaben nebst Aufsätzen u. s. w., Dessau **1823**, 2. Auflage das. 1830.

b) Die Decimalrechnung mit faßlicher Erklärung, nebst ihrer Anwendung im praktischen Leben. Zum Selbstunterricht für Kaufleute u. s. w., das. 1834.

c) Praktisches Rechenbuch, enthaltend alle im Geschäftsleben nur vorkommenden Rechnungsarten, nebst einem Verzeichnisse der gebräuchlichen Münzsorten in Europa u. s. w. Leipzig 1838 (eine Umarbeitung des Werkes a).

d) Der Schnellrechner oder theoretisch-praktische Anweisung, fast alle Rechnungsarten u. s. w., sehr schnell im Kopfe auszurechnen, bearbeitet in Gemeinschaft mit B. Bacharach, Leipzig 1838.

e) Auflösung der 1208 Aufgaben im Schnellrechnen (so Fürst I, 55, lies: Schnellrechner wie S. 79 unter Bacharach) Leipzig 1838. (Wohl eine Beigabe zum vorigen.)

Das. Z. 4 v. u. Isak Wolff, Lehrer in Berlin, Lehrbuch der vervollständigten Arithmetik, mit Anweisung, Aufgaben, welche bis jetzt nur mit Logarithmen berechnet werden konnten u. s. w. Mit den Logarithmen von 1 bis 1000, Berlin **1824**; Fürst III, 532.

111. Z. 14, **1826** erschien in Livorno in 16°. ein Buch welches in Catal. Schwager N. 6, Hussiatyn 1904 n. 712, wie folgt verzeichnet ist:

לוח לסדר שנים ומולדות וספירת העומר עם ציורים יפים ומשלים בלשון איטלקי.

Was enthält es in italienischer Sprache?

Wie ist die Tabelle eingerichtet?

113 Z. 18. A. O. Friedemann: a) Der praktische Schnellrechner u. s. w. Königsberg **1829**.

b) Gründliches und faßliches Rechenbuch zum Selbstunterricht für Jünglinge u. s. w., I. Teil, das. 1833.

c) Die Regel vom falschem Satze in ihrer Anwendung und Auflösung algebraischer Aufgaben des ersten Grades u. s. w.. das. 1833.

d) Algebraisches Kopfrechnen, oder Meyer Hirsch's algebr. Aufgaben für die Gleichungen des ersten Grades mit einer oder mit mehreren unbekannten Zahlen, I. Bändchen, das. 1834, 2. B. 1835. (So weit aus Fürst I, 299; der Band erschien 1849).

e) Geometrie als Gymnastik des Geistes, das. 1851 (V.)

Karl Gustav Jacob Jacoby gehört zu den ersten Mathematikern des Jahrhunderts. Geb. in Potsdam 10.

Dezember 1804, (getauft) Professor der Mathematik in Königsberg 1827—42, in Berlin bis 18. Febr. 1851, berühmt durch seine Fundamenta nova theoriae functionum ellipticarum (**1829**) und Anderes. Gesam. Werke 6 Bde. 1881 ff. Er fehlt in Bd. XIII der Allg. d. Biogr. (ob nachgetragen?)

Z. 6, Wilhelm B e e r, geboren in Berlin 7. Jan. 1797, gest. 27. März 1850, Bruder des Dichters Michael Beer und des bekannten Componisten Jakob Meyer B. (als Christ[1]) Meyerbeer), Banquier [Mitglied des Oberhauses seit 1848] beschäftigte sich eifrig mit astronomischen Beobachtungen, unterstützt von *Mädler*, wozu er ein kleines Observatorium einrichtete. — Schriften:

a) Physikalische Beobachtungen des Mars in der Erdnähe, Berlin **1830.**

b) Mappa selenographica [voller Titel auch bei Fürst I, 97, wo 1834—6] in Gemeinschaft mit Mädler, Berlin 1834 (so in Catal. Brit. Mus. s. v., 1831 bei Cantor in Allgem. Deutsch. Biogr. II, 250).

c) Der Mond nach seinen kosmischen und individuellen Verhältnissen, 2 Bde., Berlin 1837.

d) Beiträge zur physikalischen Kenntnis himmlischer Körper in Sonnensystem, Berlin 1841.

Chajjim Selig S l o n i m s k i, geb. in Bialystok 25. Adar II, (31. März) 1810, zuletzt Redakteur der hebr. Zeitschrift הצפירה, Berlin 1874, fortgesetzt in Warschau 1875, wo er (wann?)[2]) starb, verfaßte unter and. אות זכרון Biographie Humbold's 1858 (Fürst III, 345; Zedner 710; Zeitlin, Bibl. Postmendels. III, 365; vgl. C. B. p. 2646. Sein Hauptfach war Astronomie. Er verfaßte:

a) מוסדי חכמה, »reine Mathematik«, Teil I, einfache und höhere Algebra, Wilna und Grodno **1834**, 4°.

b) כוכבא דשביט, Abriß der Geschichte der Astronomie, Wilna 1835, Warschau 1857.

[1]) »Christ« ist zweifellos nur ein Schreibfehler für »Componist«. M. Br.

[2]) Am 15. Mai 1904. M. Br.

c) תולדות השמים, Astronomie und Optik, mit einem Schreiben von S. L. Rapoport, Warschau 1838.

d) יסודי העבור, Kalenderkunde, nebst Tabellen, Warschau 1852, Zitomir 1865 (s. a. 109).

(Gegen die historisch-kritischen Resultate schrieb H. M. Pinneles דרכה של תורה, Wien 1865).

e) In Zeitschriften einzelne Artikel: über Kalenderberechnung in כרם חמד V, Prag 1841, S. 104, 117, 125; über Tekufa des Ada in היונה v. S. Sachs, Berlin 1851, S. 1—35; 2 Briefe an ש"ש (Pinneles) in כרם חמד IX, Berlin 1856, S. 33 (vgl. C. B. l. c.), datiert Chanukka 601 (1841) u. S. 96 (datirt 12. Cheschwan 602); השקפה כללית über die jüd. Kalendertabellen, in האסיף I, 1884.

f) יסודי חכמת השעור, über die gesamte Mathematik, Zitomir 1869.

g) Unter d. T. מאמרי הכמה sind Artikel über verschiedene Wissenschaften (meist mathemat. und phys.) aus den Zeitschr. הכרמל und הצפירה gesammelt von J. S. Sosnitz (?). 2 Hefte, Warschau 1891 (128 S.). S. auch unter Philippowki und Lichtenfeld.

Ein ausführlicher Artikel von Fünn, כנסת ישראל, Warschau 1886, S. 360—4 ist benutzt und ergänzt bei Zeitlin, Bibl. Postmendels. II, 365.

115 Z. 7. B. Bacharach **(1838,** Fürst I, 72), s. zu S. 110, Z. 11 v. u. Arnheim.

Das., Ignatz Goldschmidt, Systematisch geordnete Zahlteilkunde u. s. w., Wien 1838; Fürst I, 338.

116 Z. 7 v. u. **1843** erschienen in London Chronological Tables unter dem Namen H. E. Philipp, pseudonym für Zebi (Herschell) Philippowski (in Edinburg) nach dem Catalog der Druckwerke des Brit. Mus. unter Buchst. F (1887 in fol.) p. 27.

1847 edirte Herschell Philippowski in London eine Art literarischen Almanachs in hebräischer und englischer Sprache in 2 Abteilungen mit langen Titeln, der erste in

beiden Sprachen: ספר האסיף, לוח לישנת תר״ח Abt. 1 enthält den Kalender und einige Notizen (24); auf dem Titelbl. der 2. Abt. (38 S. u. 3 Bl. Annoncen) werden 8 Bestandteile angegeben, wovon hieher gehören: תקון הקראים, gekürzt aus Wolf (IV, 1069), mit englischer Übersetzung, Kalenderberechnungsformeln von Ch. S. Slonimski und vom Herausgeber, von letzterem auch astronomische Berechnung von צאת הכוכבים. Auf der Rückseite des Umschlages wird zum 1. Okt. 1847 ein Werk angekündigt, dessen hebr. u. engl. Titel die Seite (16°) ausfüllt was in der anonymen Anzeige (Ltbl. IX 1848 S. 464) nicht bemerkt wird. ספר מועד מועדים בדבר חקות העבור המועדים (?) לבני ישראל ובני נקרא והנוצרים והערבים עם כמה לוחות תכונה . . . עם לוח להשוואת חשבון, חדשי שלשת העתים משנת ג״א שבע מאות וששים עד סוף שתש [ששת] אלפים שנה.

Auch engl. Titel: Thechnical, mathematical and historical Chronology of the Hebrews, Karaites Nazarites and Mahometans etc.

Nach Ltbl. IX 464 (citirt in C. B. p. 981) soll das Buch (s. jedoch oben) soeben erschienen sein. Das Jahr 1848 auch im Verzeichnis von Schriften F.'s das. XII, 502. Demnach ist 1846 bei Fürst III, 85 (unter Philippowski, erfunden, weil Filipp. fehlt) und 1868 bei Zeitlin, Bibliotheca h. Postmendelssohniana, S. 85, Druckfehler.

Letzterer beschreibt das Buch undeutlich: Vollständiger Kalender der Juden, Christen und Araber [Muhammedaner], 16 Bogen »incl. 14 jüd. Kalender, 45 [15?] Tabellen röm. Kalender. Die Einleitung, p. I—XXVIII zählt die bedeutendsten Autoritäten bis zu Rafael Hannover (st. 1779) auf; folgen 10 Cap. f. א—לז; Tabellen nur bis מ paginirt, bis zu Almanach 45 [was heißt das?]. Dann 8 p. englischer Text (links): Use and application of the Hebrew and Roman [= christkathol.] almanacs, old and new style.

Fil. fingirte eine literarische Gesellschaft, deren Mit-

glieder die Käufer seiner hebräischen Schriften und Ausgaben waren. Er edirte 1851 das ס' העבור von Abraham b. Chijja (s. d 26). — Zeitlin citirt über F. המגיד, Lyck 1872 S. 530 und בית אוצר הספרות I, 22—24.

Zu den ersten Mathematikern des Jahrhunderts zählt man Leopold Kronecker, geb. in Liegnitz 7. Dezember 1823, gest. in Berlin als Christ 29. Dez. 1891. Über ihn wurde verschiedentlich berichtet, wie ich unter And. hörte in Wiedemanns Annalen Bd. 45 S. 595—617, in Naturwiss. Wochenschrift Bd. 8 S. 590—3, Compte rendu Bd. 114, p. 19—25. Ich entnehme das Nachfolgende der Gedenkrede von *H. Weber* in Göttingen, im II. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung 1891/2 (Berlin 1893) S. 5—31 mit Benützung der *Vita* in der unten zu erwähnenden Dissertation.

Sein Vater, Isidor Prausnitzer, ein philosophisch gebildeter Mann, ließ den Sohn an dem christlichen Religionsunterricht des Conrectors Werner in der Vorschule, teilnehmen, »wovon er stets mit Begeisterung sprach« (Weber S. 6). Kr. selbst trieb ebenfalls auf der Berliner Universität auch Philosophie und zeigte sich auch in praktischen Dingen als erfahrener Mann.

Er heiratete seine liebenswürdige Cousine Fanny Prausnitzer, mit der er in glücklicher Ehe lebte. Zwischen 1845—53 veröffentlichte er Nichts. 1853 berichtete über ihn Dirichlet an die Berliner Akademie, als deren Mitglied (seit 1861) er auch Vorlesungen an der Universität für Fortgeschrittene hielt. Dort schloßen 4 »der ersten Vertreter der Mathematik in Deutschland« einen engen Freundschaftsbund, jene beiden nebst Weierstraß und Borchardt.

Über Kr. Bedeutung für die Entwicklung der Algebra und Zahlentheorien im Verhältnis zu Abel, kann ich nur auf Weber (S. 13 ff.) verweisen. Eine Berufung nach Göttingen (1868) lehnte Kr. ab.

Seine Kinder ließ er als Christen erziehen, er selbs

»zögerte aus Gewissensbedenken bis ins letzte Lebensjahr« (W. S. 22).

Weber's Verzeichnis der Druckschriften Kr.'s (S. 23—31) zählt nicht weniger als 144 Nummern, 32 S. Beweis, daß für jede Primzahl p die Gleichung $1+x+x^2 \ldots + x^{9-1}=0$ sei, füllt nur eine Quartseite in Crelle's Journal für reine und angew. Mathematik Bd. 29, Berlin 1845 S. 280. — N. 2 ist seine, den Eltern gewidmete Dissertation, de unitatibus complexis, 10. Sept. 1845, Berol. 16 §§, 35 S. 4°.

Simon Spitzer, geb. 3. Febr. 1826, gest. 16. März (oder 2. April?) 1887, nicht bei Fürst III, 375. Die engl. Encykl. XI, 525 citirt als Quelle »Allg. Zeit.« d. J. 1887 S. 219 und verzeichnet Schriften ohne Datum. — Nach V. verfaßte er verschiedene Werke **1851**—83 und 131 Aufsätze in Zeitschriften 1847—84, in Grunert's Archiv, Heidinger's Wiener naturwiss. Berichten und Abhandlungen, in Sitzungsberichten und Abhandl. der Wiener Akademie, Crelle's Journal, Schlömilchs Zeitschr. f. Mathem., Clebsch's Mathemat. Annalen, im Tageblatt u. Berichte Deutscher Naturforscher-Versammlung, Zeitschr. für Realschulwesen, und in Compte rendu de l'Academie des sciences de Paris; vgl. Poggendorf. — Nach Cantor's kurzem Artikel in der Allg. Deutschen Biogr. Bd. 35, S. 323 geriet er viel in Streitigkeiten und sind die wertvollsten seiner Arbeiten die in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie und betreffen seine Studien hauptsächlich Differentialberechung.

Gabriel Lichtenfeld, geboren in Lublin 1811, gest. in Warschau 22. März 1887, verfaßte:

a) ידיעות השעורים, Geometrie für den Selbstunterricht, mit 17 Tafeln, Warschau 1865 (16 u. 192 S.).

b) צפנת פענח, Kritik von Slonimski's מיסדי חכמה u. יסודי חכמת השעור, Warschau 1874 (32 S. — Sonderabdr.?)

c) תוספת לחשבון, gegen Slonimski und dessen

Antikritik [קנאת סופרים unter d. Pseudon. A. B. Schweiger, Warschau 1874, 8 S.] Warschau 1875 (2 u. 36 S.).

d) כהן ללא אלהים Kritik der Werke Slonimski's und scharfe Polemik gegen Abr. Kaplan's Artikel in הצפירה u. השחר. Warschau 1876. Zeitlin, S. 209[1]).

L. Lipkin *a*) Über die räumlichen Strophoiden ... Jena **1870** (Dissert.?)

b) Über eine genaue Gelenk-Geradführung im Bulletin de l'Académie de St. Petersburg, XVI, 1871 p. 57—68 (V.).

Autoren aus nicht genau bekannter Zeit.

199 I. Z. Isak b. Rafael, vielleicht Finzi, der 3 Abschnitte über מולדות in ms. D. Kaufmann 513 f. 51 verfaßt, und **1566**—71 aus Pesaro in Imola und Urbino lebte (Mortara, Indice p. 22), also zu Jahrg. 1905, S. 86 nachzutragen ist.

S. **200** Z. 1 מגלה הסתרים, s. מגלת הסתרים S. 337.

Das. Z. 3: Isak b. Samuel, לוח לדעת שעות היום, ms. s. zu K 600 und vgl. zu h 60.

Das. Z. 9: Jakob Hamelburg, identisch mit ms. D. Kaufmann 521 (1710, zu K 596) also hier zu streichen.

202 Z. 6: Jerachmiel, Gedicht über den »Baum des Ulla«, Jew. Qu. Rev. XI, 697, XII, 376.

Das. Z. 12 v. u., Josef Kimchi b. Saul, Comm. zu den Tafeln des Jakob b. David Poël, ms. Casanat. 204[3]; s. oben zu f. 39.

203 Z. 3: Harkavy, ... חדשים II n. 6 in הגרן IV, 75 (m).

Das. Z. 17 v. u., Kalonymos b. David תוכן לבנים Beschaffenheit der Monde, d. h. Monate; vgl. ms. D. Kaufmann 514 (Jahrg. 1906, S. 727 unter מולדות), ms. D. Kaufmann 508. Kalonymos, wohl der jüngere dieses Namens, Arzt in Neapel und Venedig (**1524**), als Übersetzer ins Lateinische bekannt (die hebr. Übers. S. 984, wo Z. 6 v. u. für 311

[1]) Fehlt Verweisung S. 167 wo nichts Mathematisches von Kaplan. Die engl. Encykl. VIII, 78, citirt כנסת יש ראל II, 356, mir unzugänglich.

lies 200, ebenso im Register S. 1059 unter Kal. jun. für 241 und Bitrodji 551 für 531).

205 Z. 8: Perez, ms. Oppenh. 1673 Qu., zu berichtigen Neubauer 2033 a.

212 Z. 13: Columb. Coll. X, 863 T. 522 f. 65: זה נעתק מספר חכמת הכוכבים לבטלמיוס (m), dürfte ein Exzerpt aus *Ptolemaeus*, Almagest sein.

Das. Z. 10: Anon. וזאת לדעת; wie man, wenn die *Uhr* nicht richtig zeigt nach der Sonnenuhr sich richtet (ob ich den Sinn richtig wiedergebe weiß ich nicht) ms. Poppelauer 13 S. 23 n. 612 (32 S.).

Das. Z. 17 vgl. Ibn Esra, Arithmetik S. 3, vorl. Zeile der Ausgabe.

213 Z. 3 ff.: ms. Deinard, jetzt in der Bibliothek der Columbia Universität, ist frühestens im XV. Jahrh., vielleicht im XVI. geschrieben (Mitteilung des Prof. Gottheil in New-York).

340 Z. 10: עברונות, über eine Ausg. Krakau 1881 s. Jahrg. 1905, S. 202.

345 Z. 9: אלפעל lies אלעמל.

349 Z. 13: New-York, nämlich Rabbiner-Seminar, früher Fischl-Hirchch (Katalog des Nachlasses). Hiezu kommt in derselben Bibliothek, früher Deinard 87, deren Beschreibung von Dr. Marx hier folgt:

Dasselbe (72 Bl. 4, wovon das 1. und eins nach 2. fehlen, deutliche deutsche Cursiv) enthält:

Geometrische Aufgaben, eingeteilt in 4 מאמרים. Jede Aufgabe beginnt mit einer neuen Seite, auch wenn sie kurz ist. Die Zeichnungen, deren Nummern stets nach den Nummern der Aufgaben angegeben sind, fehlen. Die Hs beginnt inmitten des 31. Grundsatzes des 1 ten מאמר. Der 32. lautet מרובע ארוך עקום נקרא באם שזויות אינן שוות.

n. 33. חוץ מרובעים הנ"ל יש עוד מרובע שאין זויותיו שוות זו לזו וגם צדדיו אינן שווים זה לזה ונקרא סתם שטח.

Vor n. 37 steht die Überschrift: מבוקש האפשר שאין צריך מופת עליו.

Vor 39 heißt es: מושכלות הראשונים.

Nach 44: הגם שיש הרבה מושכלת ראשונים המפורסמים לא כתבתי אותם משום דידוע לי שהמעט שכתבתי המה די והותר לבור המופתים שאנו צריכין.

Fol. 2b beginnen die Aufgaben: מבוקש הראשון ציור מ״ה על קו ישר א ב לקשות (?) משולש שוה הצלעות א ב ג.

Es folgt הפעולה und המופת.

Am Rande der Aufgaben wird auf die anzuwendenden früheren Aufgaben hingewiesen. Die letzte (48.) Aufgabe des ersten מאמר lautet: אם מרובע נעשה על צד אחד א ב משולש א ב ג שוה לשני מרובעים יחד הנעשים על שני צלעות הנשארות א ג. ב ג אזי יהיה הזוית א הנסגר משני הצלעות הקטנים זוית נצב.

Fol. 31 beginnt: **פי׳ המלות** למאמר השני ציור א׳ מרובע ארוך מוצב זויות היא המוסגר משני קוים ישרים כמו קו א ב. ב ד וזוית נצב . . .

Es folgen Grundsätze (כללים) und 11 Aufgaben.

F. 41: **פי׳ המלות** למאמר השלישי: אמרינן ששני עגולים שווים, באם שהקוטב או החצי קוטב מעיגול אחד שוה להקוטב או החצי קוטב מעיגול אחר.

Es folgen 37 Aufgaben.

Fol. 63: **פי׳ המלות** למאמר הרביעי א׳ ציור מקווים ישרים (נכתב ישר) בתוך ציור מקווים ישרים אם כל זויות וזויות מציור הפנימי נוגע בצלע ציור החצון.

Fol. 72a ist die letzte (16.) Aufgabe. 72b ist leer, der מאמר also zu Ende; aber keinerlei Schlußwort, so daß sich nicht entscheiden läßt, ob noch etwas fehle.

In New-York Columbia Coll. ms. X, 873 H. 11, dessen anderweitige Bestandteile oben an den entsprechenden Stellen angeführt sind, gehört hieher: f. 15—34: *Tabellen*, welche f. 32 ff. במרחב מ״ד (44" Breite) überschrieben sind.

Daselbst f. 38—46 *Tabellen*, an deren Anfang die *alphonsinischen* erwähnt sind.

472 Z. 15: העמים, vgl. P. 202, Krauß, ZfHB. XIII, p. 113.

480 Z. 15, S. W. Freund, Vergleichende Datum-

Tabellen auf 216 Jahre des jüd. und allgemein bürgerl. Kalenders vom J. 1784 bis zum J. 2000, Wien 1882 fol. (catal. Kauffm. 50, S. 41, n. 956).

Das. Z. 15 der Titel des Buches von Friedländer ist (nicht סדר, sondern „סוד העבור (Sod haibur), Grundlage und Festsetzung der Zeitberechnung«: Budapest **1880** (nicht 1882). 8°. 36 Seiten und 70 Tabellen (à 1 Seite). Es enthält knappe Bemerkungen über Berechnung des Sonnen- und Mondjahres; Bestimmung des יום השאלה (vom J. 1900 ab); Verzeichnis der zu verlesenden Wochenabschnitte (für 50 Jahre) sowie als »Anhang« eine »Familien-Matrikel« und »Jahrzeit-Gedenktafeln«. Endlich enthält das Buch noch 70 ausführliche Kalender-Tabellen für die Jahre 5621—5690.

Die »Gutachten« des Buches stammen sämtlich aus dem J. 1880 und sind von Ob.-Rab. M. Hirsch, Budapest-Altofen (jetzt Hamburg), Dr. N. Adler, London; Dr. Lehman (sic!) -Mainz; Dr. Hildesheim (sic!) -Berlin; Dr. N. Ehrenfeld-Gnesen (jetzt Prag).

Das. Z. 13 v. u., J. Günzburg (Günzberg?) עתים לבינה, über עברונות mit Figuren, Warschau 1886 (Katal. Poppelauer 13, S. 70, n. 1958).

481 Z. 13: M. Simon (Seminar-Lehrer der jüd. Gemeinde in Berlin, geb. 29. Jan. 1826, gest. 1. April 1899). Grundzüge des jüd. Kalenders und leichtfaßliche Anleitung zu seiner Berechnung, Berlin 1890.

Das. Jakob Bacharach מאמרי יעקב הכנרכי מהעבור ומנין השנים כוללי בו שני ספרים האחד עבור חזקיהו המלך והשני ירח למועדים Warschau 1893, 2 Titelbl. zum 2. Werke folgen מלואים. 96+2, 176 S. das Buch enthält ausführliche Inhaltsangaben über die einzelnen Kap. Der Verfasser bestreitet hauptsächlich die Annahme, daß die alten Hebräer nach Sonnenjahren rechneten, er kritisirt auch Epstein und Ch. Jech. Bornstein.

481 Z. 12, B. Zuckermann (gest. 1891 s. a. 107)

Anleitung und Tabellen zur Vergleichung jüdischer und christlicher Zeitangaben. Herausg. von *M. Brann*, Breslau 1893.

Das. Z. 16, L. Cohen, Tausendjähr. Umrechnungskalender jüd. u. christl. Daten, oder praktische Anleitung, einen Doppelkalender jüd. und christl. Zeitrechnung für d. J. 1000—2000 der gewöhnl. Zeitrechnung anzufertigen. Rees 1894.

b) מפתח לקבוע עתים, Schlüssel zur sofortigen Umwandlung jedes bürgerlichen Datums in das entsprechende jüdische und umgekehrt ohne irgendwelche Berechnung, sowie zur Bestimmung des Wochentages eines jeden Datums für die Jahre 1850—2000, Frankf. a. M. 1901. — (Dass. für d. J. 1950—2000 Frankf. a. M. 1900, in Katal. Kauffm. 50, S. 27, n. 619 ist ohne Zweifel ein Teilabdruck.) Eine weitere Bearbeitung s. zu S. 481 unter Simon.

Das. Z. 16. B. Cohn, Tabellen enthaltend die Zeitangaben für den Beginn der Nacht und des Tages für die Breitengrade 66—88. Zum Gebrauch für den jüd. Ritus. Straßburg 1899.

Das. M. Großberg מטה מנשה, über Neumondsverkündigung in talmudischer Zeit und die Begründung des 2. Feiertags, Berlin 1894.

Das. Z. 16 v. u. Eduardo Jusua, Tablus de reducion del computo hebraico al christiano y vice versa, precedidas de una explicacion en castellano y en latin compuestas per procidimientes complelamente nuevos, Madrid 1904 (320 p. i. ZfHB. 1906, p. 74).

482. Z. 12. J. Engel, Immerwährender Kalender aller Nationen, Wien 1856, 4°. (Katal. Kauffm. 50, S. 35, n. 797).

Das. Z. 18. H. Schlesinger, Hundert Tabellen der jüd. Fest-, Feier- und Fasttage v. Jahre der Welt 5622—5722 (1861—1961), mit erläuternden Vorbemerkungen und Nachweisen, Berlin **1872** (Katal. Kauffm., 50, S. 135, n. 3065).

Das. Dr. Max Simon, Hundertundzwanzigjähr Doppelkalender der jüd. und christl. Zeitrechnung von 5541 bis 5660 u. w. 1780—1900, nebst den Jahres- und Monatsformen des immerwähr. christl. und jüd. Kalenders. Zur leichten Umwandlung des einen Datums in das andere übersichtlich dargestellt, Berlin **1873**. quer-8°.

[Der Verf. Mathematiker von Fach, bemerkt im Vorwort: Die vorliegenden Tabellen sind nach einem *neuen* übersichtl. Plane angeordnet, so daß sie auch den einfachsten Mann in den Stand setzen, alle einschlagenden Fragen leicht und schnell zu lösen. — Ich lasse hier 2 andere, auf gleicher Grundlage konstruirte Schriften desselben Verf. folgen]:

b) 200-jähriger Parallel-Kalender der jüd. und christl. Zeitrechnung 5561—5757, 1800—1996. Nebst *neuen* Formeln zur vollständigen Berechnung des jüd. Kalenders, für wissenschaftl. und rituelle Zwecke bearbeitet von Dr. Max Simon, Berlin 1895.

c) מפתח חדש לקבוע עתים בשנת תק״פ (עד) תש״ם מאת י׳ מ׳ זימאן ולי כהן (Cohen) ברלין תרנ״ח 4°. (Katal. Poppel. 13, S. 56 n. 1568).

Das. Z. 7 v. u. E. M. Mayers, The Centurial a Jewish Calendar for one hundred years, 5651—5751 = 1890—1990. New-York **1904**, (50 S. ZfHB. 1906, S. 101).

Das. Abr. Stein, Zeitrechnung aller Jahrzeitstage und aller israelit. Fest- und Fasttage v. J. 1901—76, Wien 1904 (Katal. Kauffmann 50, S. 148, n. 3400).

L. Rapaport, 50-jähr. Kalender jüd. u. bürgerl. Datums m. Ang. d. Fest- und Fasttage, Moldoth, Tekuphoth etc. auf 1 Bl. Royalformat, Kolomea 1905. (Katal. Poppelauer 14 S. 72, n. 1313).

Notiz.

Notiz zu Temurah 16a.

Die Schwierigkeit in dem Ausspruche R. Jizchak Napchas hebt Bacher Jahrg. 1906 dieser Monatsschrift, S. 625 f. hervor. Bacher behebt diese Schwierigkeit durch die Emendation אליהו für אלעזר[1]). Dadurch entsteht aber eine andere Schwierigkeit, die auch Bacher selbst nicht entgangen ist, die Frage nämlich, warum nicht die Propheten bis Eliah aufgefordert wurden, die vergessenen Halachoth wieder herzustellen.

Alle Schwierigkeiten fallen weg durch folgende Emendation, die von Bacher selbst, dem ich sie brieflich mitgeteilt, gebilligt wird: für אלעזר ist אלקנה zu lesen. In Seder Olam r. cap. 20 in der Aufzählung der Propheten ist nämlich die Reihenfolge: Josua, Pinchas, Elkanah, Samuel[2]). Dafür spricht m. E. eine Stelle, die Halachoth Gedoloth[3]) und R. Gerschom[4]) im Talmud gelesen[5]): אמרו לו לאלעזר . . . סימן יש"ז דגברי. ואית דאמרי יז"ש ובמתניתא יפ"לי (R. Gerschom: ובמתניתא תנא). Da es sich um Aussprüche von Amoräern handelt, ist ובמתניתא nicht verständlich. Ich meine nun, daß unter מתניתא hier die erwähnte Baraitha des Seder Olam gemeint ist; ובמתניתא תנא יפ"לי heißt demnach: in der Baraitha ist die Reihenfolge der Propheten: יהושע, פנחס, אלקנה, שמואל, was für R. J. Napcha und gegen R. Jehudah im Namen Samuels spricht. Dagegen meint Bacher[6]), daß die Aussprüche dieser Amoräer selbst in einer

---

[1]) בי"ח in seinen Glossen ist viel radikaler, er streicht den ganzen Passus . . . אמרו לאלעזר, auch R. S. Edles scheint diesen Passus nicht. gehabt zu haben.

[2]) So in Halachoth Gedoloth, ed. Warschau 285, ed. Berlin S. 633, Raschi Megillah 14a und R. Chananel ibid., wo jedoch fehlerhaft Samuel nach נד נתן u. a. gezählt wird. Im Seder Olam ed. Ratner: ובני קרח וכו' נתנבאו במדבר ויהושע בן נון מלא רוח וגו', vrgl. Ratner Anm. 18

[3]) ed. Berlin S. 608, fehlt in ed. Warschau 280a.

[4]) Comm. in der Wilnaer Ausgabe.

[5]) So die Meinung Bachers, früher hielt ich diese Stelle für die Worte des Halachoth G.

[6]) Wo nicht die Notiz in der Monatsschr. gen. wird, sind die Ansichten Bachers aus seinem Schreiben an mich mitgeteilt.

Baraitha gestanden haben könnten. Möglich ist das wohl und es wird auch bald nach diesen Aussprüchen eine Baraitha angeführt, in der sie gut ihren Platz haben konnten; es ist aber wenig wahrscheinlich, daß beide Amoräer von einer solchen Baraitha keine Kenntnis gehabt hätten, wenn sie vorhanden gewesen wäre.

Bacher meint am Schlusse seiner Notiz, daß der Ausspruch R. J. Napchas nach seiner Emendation ein Beweis dafür ist, daß dieser Amora die Identifikation von Pinchas und Eliah noch nicht kennt. Dagegen erlaube ich mir auf die in Wertheimers בתי מדרשות I S. 32 abgedruckte Stelle aus einem handschr. Midr. Ps. zu verweisen, wo es heißt: אמר ר' פנחס בשם ר' שמעון בן לקיש הוא פנחס הוא אליהו זכור לטוב ולברכה . .[7]).

Wien, 23. Dezember 1906.

Dr. V. Aptowitzer.

---

[7]) Vrgl. gegen diese Identifikation die interessante Stelle aus dem Münchener Raschicodex in Epsteins ר' משה הדרשן S. 33 f.

Besprechungen.

Raschi, der Kommentar des Salomo b. Isak über den Pentateuch. Nach Handschriften, seltenen Ausgaben und dem Talmudkommentar des Verfassers mit besonderer Rücksicht auf die nachgewiesenen Quellen kritisch hergestellt von Prof. A. Berliner. Zweite, ganz umgearbeitete Auflage. Gr. 8° XXVII. J. Kaufmann, Frankfurt a. M. 1905.

Prof. A. Berliners Raschi-Werk, das uns in zweiter, ganz umgearbeiteter Auflage vorliegt, ist die bedeutendste Erscheinung der vorjährigen Raschi-Literatur, die das Andenken des Altmeisters von Troyes zu ehren berufen ist. Nicht der Anlaß hat es geschaffen, der flüchtige Umstand, daß wir die achthundertjährige Wende seines Todes feierten, sondern ein auf das innigste Verständnis des Kommentars eindringendes Studium, eine vierzigjährige Arbeit, die mit liebevoller Hingebung jeden Satz des volkstümlichen Schriftauslegers auf die Quellen prüft, den im Laufe der Zeit durch Zutaten verunstalteten, von den vielen Abschreibern oft geschädigten Text in seiner ursprünglichen reinen Gestalt herstellt. Daß dieses Bestreben das einzig richtige wissenschaftliche ist, muß vor Allem hervorgehoben werden. Raschi hat viele Schildträger, die für ihn in die Schranken treten, den Erklärer zu erklären und zu verklären suchen, ein Beweis, daß seine Schriftauslegung in die weitesten Kreise drang, besonders sein Thorakommentar zu einem wahren Volksbuche wurde, welches einen wohltätigen Einfluß auf das jüdische Gesamtbewußtsein ausgeübt hat. Die hervorragendsten rabbinischen Autoritäten haben sich mit demselben beschäftigt, die Erklärung hat das Targum verdrängt, sie bildete den Gegenstand mancher homiletischen Betrachtung und wurde ein Schulbuch, welches in das Studium der heiligen Schrift viele eingeführt hat. Es liegt ein eigentümlicher Reiz in dem Kommentar, der noch heute auf das Gemüt einwirkt; seine frische Anmut zieht den Leser an, weil die lebensvollen Eindrücke, die der Verfasser gesammelt, stets den prägnanten Ausdruck finden. Unvergleichlich höher steht, was den allgemeinen Wert betrifft, der Talmudkommentar und doch hat Raschi seinen Ruhm eher seiner Bibelexegese zu verdanken. Diese Schriftauslegung, wenn auch eine subjective, stimmt zur Andacht, erbaut Groß und Klein. In einer reinen Stimmung geboren, hat sie ihren Weg zu den Herzen gefunden und bildete im inneren Leben des jüdischen Volkes einen gewaltigen, erziehlichen Kulturfaktor. Wie die Volksseele keine Perspektive der Zeit und des Raumes

kennt, das Nahe mit dem Fernliegenden zu verbinden strebt, so hat diese Exegese, eher von volkstümlichen, als gelehrten Ideen beherrscht, das Zeitgenössische in dem Längstentschwundenen wiederzufinden gesucht und mit liebenswürdiger Naivität manchen Anachronismus geschaffen, der einem nüchternen Verständnis des Schriftwortes widerspricht. Aber eben diese seltsame Färbung verleiht der Schriftauslegung Raschis einen innigen Zug, einen herzgewinnenden Zauber, den ganzen Reiz seiner Persönlichkeit. Doch die Superkommentatoren sind dem Meister nicht gerecht geworden. Anstatt daß sie sich in seinen Gedankengang versetzt, seine Methode nachgeahmt hätten, haben sie den einfachsten Gedanken in eine Menge von Worten aufgelöst, den Erklärer erdrückt und in ihre eigene Exegese oft nur einen Grundton aus dessen Kommentar übernommen. Raschi hat keine Geheimnisse und will nichts verhüllen, wo er prägnant ist; seine Absichten sind klar selbst dort, wo er auf den ersten Anblick unverständlich scheint. Willkürlich ist es daher, wenn Tendenzen und Widersprüche in seiner Schriftauslegung gesucht werden. Man muß den richtigen Raschitext herstellen, Eigenes von Entlehntem, Hinzugesetztem absondern, man muß mit spürendem Tastsinn seinen Spuren folgen, die Methode des Erklärers anwenden, der in seinem Talmudkommentar vor allem die wahre Leseart zu ermitteln strebt und diese zu erläutern sucht. Berliner hat schon vor vierzig Jahren sich drei Zielpunkte aufgestellt: einen korrekten Raschitext zu schaffen, die Parallelen der talmudischen und biblischen Erklärungen zu sammeln und die Quellen zu Raschis Exegese zu finden. Mit rastlosem Eifer hat er diese Aufgaben gelöst und auch zur Geschichte der Raschi-Kommentare wertvolle Beiträge geliefert. Er hat den ungeheueren Stoff, der sich ihm aus über 100 Handschriften und den vielen Druckausgaben geboten, durchdrungen, bewältigt und mit dem richtigen Maßgefühl angewendet. Das Material ist bedeutend reicher, größer geworden, darum mußten die Noten anders aufgenommen und eingefügt werden. Die Ergebnisse der neuen Forschungen wurden in der Einleitung verwertet, so z. B. das Verhältnis Raschis zu seinem Mitarbeiter Schemaja, zu Joseph Kara, der wahrscheinlich seines Onkels, Menachem Kara, Erklärungen tradiert haben mag, der Einfluß Raschis auf die spätere Bibelexegese, auf seinen Enkelsohn, Samuel b. Meir wird mit einigen instruktiven Stellen beleuchtet. Die Loasim wurden in einem Anhang alphabetisch geordnet, das altfranzösische Fremdwort, als Mittel der Erklärung übersichtlich behandelt. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Varianten, die Schreibweise der Fremdwörter, wie sie im Texte vorkommen, berücksichtigt worden wären. Z. B. im Texte steht איפורוונדרין ווש, im Anhang: איפור בינדדיש ביש,

אישקורמנט — אשקורמנט, אפיזימנט — אפייצימנטו, אישטנטיבש — אישטנטביש, לוצש—לוצייש, צינטפידש—צינטפיש, פליישטרא—פלישטרא, טניילש—טנלייש, — אישבנוייר, פישטציאש—פשטציאם פויישיטא—פיישיטא, ילווניש—ילויניש, אישבנוייר — אישבנייר, אנקרישיר — אנקרישא, אישבנייר usw. Das Laas דישאנפטיש I, 15, 2 ist nicht aufgenommen. Ebenso שי"ט = chut IV, 14, 30, wenn auch der Satz interpoliert zu sein scheint. Köstlich übersetzt Dessauer in seiner deutschen Raschi-Übers.: כן דרך בני אדם הרוצה לשתק אגודת אנשים אומר שי"פ. »Wer die lärmende Menge beruhigen will, sagt den Leuten, daß Feiertag ist«.

Zu פרלריץ ist zu bemerken, daß Raschi, Nidda 66a ליעוז mit פרלריץ übersetzt.

Zu פדוליירא möge auch auf folgende Schreibweisen hingewiesen werden: Sefer ha-Teruma 218 פדוייל, פדוייש, פייר"לויי; Mordechai (R. d. Trento) Sabb. 323 פוייל; Parnes 130 פרויל.

Die Arbeit Berliners ist eine exakte, seine Anmerkungen zeugen überall von einem eingehenden Quellenstudium, von der bekannten Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit des Editors. Ergänzungen, Berichtigungen dürften aber dennoch hie und da nötig sein. In der Einleitung nimmt Berliner (mit Hinweis auf die agadische Deutung Kohelet 1, 5) an, daß Raschi im Todesjahre R. Gerschoms 1040 geboren wurde. Für diese Annahme sind zwar Schalschelet ha-Kabbala, dessen andere Angabe, Gerschom wäre im Jahre 1028 gestorben, Zunz Ltg. 238 für unzuverlässig hält, und Salomo Luria GA. 29. Dennoch scheint das letztere Datum das richtigere zu sein. Gross, Gallia jud. 299. Luria sagt l. c.: ר' האי קבל מר' שרירא גאון אביו [ומשם ואילך פסקו הגאונים ור' נרשם קבל מר' האי] ונפטר שנת ד' אלפים ות"ת ורש"י נולד באותה שנה.

Die Stelle will besagen, daß Raschi im Todesjahr R. Hai's geboren worden sei und ומשם ואילך — מר' האי ist eine Interpolation. R. Hai starb zwar 1038, aber dieses Zusammentreffen des Todes Hai Gaons mit Raschis Geburt, eine kleine Postdatierung ist eben homiletisch. Raschi wird den Gaonen an die Seite gestellt, vgl. OS. Sanh. 1: Juda Sir Leons Entscheidung, daß die Auffassung einer Talmudstelle, welche Raschi und die Gaonen verschieden erklären, nach der einen der beiden Ansichten nicht als Irrtum (טעות בשקול הדעת) betrachtet wird. Meir b. Baruchs GA. 937, Mord. Sanh. 1001. Rga. Maimuniot משפטים Nr. 8. Es spricht daher Alles dafür, daß die erste Relation in Lurias GA. 29 Raschis Geburt im Todesjahre Hai Gaons angenommen hat, eine zweite Relation Raschi mit den Gaonen durch R. Gerschom verbinden will. H. Brody, dessen Bemerkungen Berliner in einem Appendix תו חיים aufgenommen hat, verweist zu Gen. 30, 41 auf Parchons Wörterbuch. Aber auch Abulwalid nimmt in seinem ס' השרשים r. קשר

Sam. II, 15 auf. Zu Gen. 50, 15 (Druckfehler כ statt נ) ואין לו עיד דומה will Brody ויש לו עוד דומה lesen. Diese Korrektur ist vollkommen überflüssig. Raschi erklärt nach dem Muster des Wörtchens כי die verschiedenen Bedeutungen des Wunschwörtchens לו und bemerkt, daß es im Sinne von שמא in der Schrift nicht mehr vorkommt, wohl aber findet sich auch das Wunschwörtchen אילי in dem entgegengesetzten Sinne, daß die Sache nicht geschehen möchte. (Wie das lateinische utinam und utinam non oder ne). Den Raschitext zu I, 50, 15 möchte ich so verbessern. ויש לו משמש בלשון [אם ו] אילי כוון לו חכמו, לו הקשבת למצותי, ולו אנכי שוקל על כפ. ויש לו משמש בלשון אילו. Richtiger wäre: Zu Deut. 27—29 sagt R.: שאילו היו חכמים. Daselbst fehlt im Komm. das Textwort לו חכמו, was als conditioneller Satz erklärt wird. לו ישמעני ואין לו עוד דומה במקרא. Das zweite לי muß »lu« gelesen werden; nicht »lô«. Merkwürdig, daß Raschi nicht zwischen לי und פן distinguiert, Exod. 33, 16 ובמה יודע אפיא: יודע מציאת החן הלוא בלכתך עמנו ועוד דבר אחר אני שיאל ממך. Aus dem Raschitext scheint ein Satz ausgefallen zu sein. Nach בלכתך עמנו ist einzuschalten: שתשרה שכינתך ונפלינו עליו wozu ועוד דבר אחר gut paßt. Dieser Satz ist aber nach אני ועמך zu setzen. So wird der Vers Berachot 7a gedeutet, vgl. 34, 9. Zu Vers 17 יאין דבריו של בלעם, vgl. Midr'sche ha-Thora d. En Salomo Astruc ויאל יקשה בעיניך נבואת בלעם, Jalk. Reubeni im Namen eines anonymen מדרש. Ex. 34, 9 יש כי במקום עם Druckfehler statt אם. Ex. 34, 7 נמצאת מדה טובה מרובה, vgl. Raschi, Makkot 7a, 23a. Zu Num. 30, 3 schaltet Berliner richtig das Textwort שבועה ein, vgl. מערבי zur Stelle (Kommentar des Abraham Stern, Prag 1792): ומה שהקשה דהא דכתב רש"י יכול לאבול נבילות לא קאי אנדרים אלא אשבועות. Zu Lev. 2, 13 שהברית כרותה ist noch zu vergl. Jalkut Reubeni ויקרא Vers על כל קרבנך, wo im Namen des ציוני unser Satz angeführt wird, wie auch der Midrasch von den מים בוכים. Zu Num. 11, 26 והמה בכתובים: במבוררים שבהם. שבהם scheint überflüssig zu sein, vgl. Minchat Jehuda zur Stelle. Num 16, 1 ויקח: בדברים, vgl. Num. 27, 22, Deut. 1, 15, Deut. 7, 12 ושמר ה' לך: erklärt Raschi das Vav consecutivum.

Wer die Schwierigkeiten kennt, mit welchen das Quellenstudium einer Schriftauslegung, die wie diejenige Raschis aus der Agada quillt, verbunden ist, wer da bedenkt, daß das Gebiet der Midraschliteratur noch immer nicht ganz durchforscht sei, die Grenzen derselben nicht festgesetzt werden können, der wird die Arbeit Berliners in vollem Maße würdigend, sein Raschiwerk für eine Leistung halten, die alle Achtung beanspruchen darf. Oft ist der Aufwand von Zeit und Mühe, die eine schlichte Notiz kostet, nicht sichtbar, aber wer Einsicht genommen hat in die Geisteswerkstätte Raschis und mit ihm

den steilen Pfad der Erkenntnis abermals durchschreitet, der wird neben der hohen Verehrung, die er dem Meister zollen muß, auch den wissenschaftlichen Ernst und den selbstlosen, unermüdlichen Fleiß bewundern, mit welchem Berliner in ausharrender Treue zu dem Gegenstande seiner Jugendliebe die oft verwehten Spuren desselben aufzusuchen bestrebt war.

Nagybittse. J. Weilesz.

Neumark, Dr. M. Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuch-Targume. Berlin, M. Poppelauer, 1905. (Heft I.) 48 S. 8°.

Eine umfassende literarkritische Bearbeitung der Targumim ist immer noch ein pium desiderium, wenn auch keineswegs geleugnet werden soll, daß in jüngster Zeit mancher wertvolle Beitrag zur Lösung dieses wissenschaftlichen Problems geliefert worden ist. Die hier in Betracht kommenden Arbeiten befassen sich jedoch zumeist nur mit dem Inhalte der Targumim, während ihrer Sprache nur vereinzeltermaßen Beachtung geschenkt wurde. Diesem Mangel will nun der Verfasser der vorliegenden Broschüre teilweise wenigstens abhelfen durch »eine Reihe von lexikalischen Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuch-Targume, die Ergebnisse mehrjähriger Studien, angeregt von Professor Barth in Berlin«. Einen Teil dieser Arbeit, die im Jahre 1902 als Dissertationsschrift bei der philosophischen Fakultät der Universität Halle eingereicht wurde, bildet das nunmehr im Druck erschienene erste Heft. Über Inhalt und Anlage der ganzen Arbeit erfahren wir aus der Einleitung folgendes:

»Der Sprachschatz der jerusalemischen Pentateuchtargume wird mit den bekannten Dialekten des Aramäischen sowie mit dem Hebräischen verglichen und danach in Dialektgruppen zerlegt. Für diese Vergleichung werden berücksichtigt: Christlich-Palästinisch, Samaritanisch, Ma'lula, ferner Syrisch, Mandaeisch sowie die talmudische und midraschische Literatur. Die Vergleichung erstreckt sich sowohl auf das Vorkommen des Wortstammes und auf seine Bedeutung in den einzelnen Dialekten wie auch auf den Lautbestand der einzelnen Wörter.«

Das Resultat dieser Untersuchung läßt sich dahin zusammenfassen, daß der palästinische Bestandteil des Sprachschatzes als die eigentliche Grundlage der jerusalemischen Pentateuch-Targume anzusehen ist, während das ostaramäische Sprachgut nur den Namen eines »babylonischen Einschlags« beanspruchen kann. Zwischen diesen beiden Gruppen liegt das Gemeinaramäische und diejenigen Wörter,

die nur in unserem Targum sich belegen lassen. Nun zerfällt der pal. Bestandteil wieder in Hebräisch und Aramäisch, wovon nochmals je zwei Unterabteilungen sich ergeben, nämlich von ersterem Biblisch-Hebräisch und Neu-Hebräisch und von letzterem Judäisch und Galiläisch. So erhalten wir die folgenden Dialektgruppen, die der Verfasser in je einem besonderen Kapitel behandelt, nämlich: Kap. I.: Hebraismen: a) Bibl.-Hebr. b) Neuhebr. Kap. II.: Paläst. Aram.: a) Judäisches. b) Galiläisches. Kap. III.: Ostaramäisches. Kap. IV.: Gemeinaramäisches. Kap. V.: Nur für jer. Tgg. Belegbares und anhangsweise. Kap. VI.: Die griechischen und lateinischen Fremdwörter.

Es mag hier gleich bemerkt werden, daß m. E. die griechischen und lateinischen Fremdwörter besser als Kap. III figurieren würden, da sie unzweifelhaft zum palästinischen Bestandteil gehören. Auch versteht sich von selbst, daß eine derartige Scheidung der einzelnen Wörter nach Dialektgruppen sehr oft als eine willkürliche erscheinen muß. Der Verfasser bemerkt daher selbst, es sei ihm nicht immer möglich gewesen, ein Wort mit Bestimmtheit einer einzelnen Dialektgruppe zuzuweisen, bei manchen mußte es genügen, die größere Wahrscheinlichkeit anzudeuten, manches mußte überhaupt unentschieden bleiben.

Doch der Verfasser begnügt sich nicht mit diesen bloß linguistischen Untersuchungen. Er will auch eine literarkritische Vorarbeit liefern. Darum werden im zweiten Teile der Dissertation die behandelten Wörter in alphabetischer Reihenfolge zusammengestellt mit dem entsprechenden Worte aus Onkelos und dem Textworte, soweit ein solches vorhanden ist; handelt es sich um Zusätze, so wird die Bemerkung »ohne Aequivalent« (o. Ae.) hinzugefügt. Damit soll einem vergleichenden Speziallexikon für die jer. Pentateuch-Targume vorgearbeitet werden.

Das vorliegende Heft enthält außer dem Vorwort und der Einleitung noch Kap. I. des ersten Teiles und als Anhang eine Untersuchung über das sprachliche Verhältnis der gemeinaramäischen Wörter des T. J zu ihren Aequivalenten in O., eine Untersuchung, die eigentlich dem Kap. IV der Arbeit angehört. Diese auf tatsächlichen Verhältnissen beruhende Untersuchung führt zu folgendem Ergebnisse: Da, wo im T. J. ein gemeinaramäisches Wort gebraucht ist, finden wir im Onkelostargum

1. Hebraismen,

Diese Tatsache erklärt der Verfasser durch die im T. O. angewandte Übersetzungsmethode, die planmäßig darauf ausgeht, die Übersetzung auch äußerlich dem hebr. Urtexte möglichst anzugleichen. Wir haben es also hier mit einem Kunstprodukt zu tun, während die

Hebraismen im T. J. auf die natürliche hebräische Beeinflussung der aramäischen Sprache zurückzuführen sind. Genau dieselbe Erscheinung zeigt sich uns übrigens auch, wie schon Bacher nachgewiesen hat, beim Vergleich zwischen Onkelos und Fragmententargum, da ist es nämlich letzteres, welches in zahlreichen Fällen Hebraismen gebraucht, wo O. noch einen aramäischen Ausdruck hat. Diese Tatsache beweist meines Erachtens 1. daß Ps. Jon. und unsere Fragmententargumim unabhängig von einander sind und 2. daß die letzteren ihrerseits wiederum durch die Übersetzungsmethode des Onkelostargum beeinflußt sind. Leider verbietet uns der Raummangel auf diese Sache hier des Näheren einzugehen.

2. andere aramäische Wörter wegen größerer Übereinstimmung mit dem Stamme oder mit der Bedeutung des hebräischen Textwortes,

3. andere aramäische Wörter, welche zwar nicht mit dem betreffenden Textworte aber mit solchen hebräischen Ausdrücken übereinstimmen, welche an anderen Stellen vorkommen. Der Verfasser meint, daß auch hier die Tendenz der möglichsten Anpassung der Version an den Sprachcharakter des hebr. Textes maßgebend gewesen sei, eine Meinung, die sich wohl kaum aufrecht erhalten läßt, da nicht einzusehen ist, inwiefern ein mit dem Hebräischen übereinstimmendes aramäisches Wort eher zum Texte paßt, als ein gemeinaramäisches. Die Hauptursache sowohl für diese wie für die vorhin besprochene Erscheinung dürfte vielmehr in dem Umstande zu suchen sein, daß in den Kreisen, aus welchen das Onkelostargum stammt, eine gewisse Vorliebe für den Gebrauch von hebräischen resp. hebräisch klingenden Wörtern bestand und zwar vermutlich infolge der Lehrhäusertätigkeit. Ganz ebenso konnte man noch vor wenigen Jahrzehnten hier im Elsaß und vermutlich auch anderswo die Tatsache beobachten, daß die Gelehrten, d. h. die Talmudbefließenen, sehr häufig da einen hebräischen bzw. aramäischen Ausdruck gebrauchten, wo der Mann aus dem Volke sich eines jüdisch-deutschen bediente. Wir glauben also, daß Wörter wie בית חבושיא, אילפא, ברחא etc. zur Volkssprache, ספינתא, גדיא, בית אסירי u. a., hingegen zur Gelehrtensprache gehören. Durch diese Annahme dürften sich wohl auch die beiden folgenden Fälle erklären, nach welchen statt der gemeinaramäischen Wörter im T. J. gebraucht werden im Onkelos

4. einem bestimmten aramäischen Idiome angehörige Wörter,

5. andere aramäische Wörter, deren Anwendung zurückzuführen ist auf die Verschiedenheit der Auffassung und auf die Beobachtung mannigfacher Rücksichten und Übersetzerregeln, die bei der Redaktion des Onkelostargum maßgebend gewesen sind.

So lautet denn das Urteil des Verfassers über Onkelos (p. 10): »Das einzige Pentateuch-Targum, das eine einheitliche Redaktionstätigkeit erfahren hat, ist das Targ. Onk. Dieses ist wahrscheinlich im V. nachchristl. Jahrh. in Babylon aus altem paläst. Material — mag dieses nun schriftlich oder mündlich vorgelegen haben — hergestellt worden. Damit ist allerdings dieses Tg. gegen die weitere Durchsetzung mit jüngerem haggad. Gute geschützt geblieben. Aber durch eben diese Redaktion hat es auch an Naturwüchsigkeit verloren, indem zu Gunsten der Einfachheit vieles von den bereits vorhandenen Zusätzen ausgemerzt, und ferner sowohl in der Übersetzungsmethode als auch im Sprachcharakter künstlich eine Einheitlichkeit hergestellt wurde.«

Man wird also schließlich sich dahin einigen, daß wir es in Onkelos mit einer Gelehrtenübersetzung, in Pseudojonathan aber mit einem Volksbuche zu tun haben, das wohl niemals in der Synagoge als Targum verwendet wurde sondern nur zu häuslicher Erbauung; das in Palästina gebrauchte Targum aber war sicherlich das nur noch in Fragmenten erhaltene Targum jeruschalmi. Die vorzügliche Arbeit des Verfassers dürfte, nach dem vorliegenden Hefte zu urteilen, in hohem Maße geeignet sein, in diese immer noch viel umstrittene Frage Klarheit zu bringen. Möge er sie darum recht bald veröffentlichen!

Sulz O/Els. M. Ginsburger.

Rosenau, William. Jewish Biblical Commentators. 1906. Baltimore. 153 S., 8.

Dieses Büchlein enthält einen Cyklus von Vorlesungen, die der Verfasser im orientalischen Seminar der John Hopkins University zu Baltimore über die Geschichte der jüdischen Bibelexegese gehalten hat, und zerfällt in folgende VIII Abschnitte: I. die talmudische Periode; II. Karäer und Saadja; III. Grammatiker und Lexikographen [in Spanien im X.—XI. Jahrhundert]; IV. Raschi und die Tosafisten; V. Ibn Esra nnd die Kimchiden; VI. Maimonides und Nachmanides; VII. Mendelssohn und die Biuristen, und VIII. die Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts. Die Darstellung ist eine recht übersichtliche und anziehende und, ihrem Zwecke gemäß, eine sehr knappe und nur die Hauptvertreter der jüdischen Bibelexegese berücksichtigende. Allerdings wird die Symmetrie manchmal durchbrochen, was auch schwer zu vermeiden ist. So wird z. B. Josef Ibn Abitur, von dem es noch sehr fraglich ist, ob er überhaupt Bibelkommentare verfaßt hat (s. Kaufmann, Monatsschrift 34, 385), eine ganze Seite (p. 52) gewidmet, während viele Autoren, die auch in der kürzesten Darstellung figuriren müßten, gänzlich fehlen. So von den älteren Karäern: Daniel al-Kumisi, der älteste von dem sich Fragmente zu Leviticus erhalten haben (s. Jew. Encycl., s. v. IV, 434), und Jefet b. 'Ali, der fruchtbarste unter ihnen; aus der spanischen Glanzperiode — die ersten zwei bedeutendsten: Moses Ibn Chiquitilla und Jehuda Ibn Bal'âm; von den nordfranzösischen Bibelexegeten — der älteste uns bekannte, Menachem b. Chelbo, von dem des späteren Mittelalters — Levi b. Gerson, von dem nur sein religionsphilosophisches Werk genannt wird (p. 114) usw. Dann ist noch auszusetzen, daß trotz der Kürze und Gedrängtheit der Darstellung manchmal Sachen herangezogen werden, die mit der Bibelexegese in gar keinem oder nur in sehr losem Zusammenhange stehen, während nun für wichtige Ausführungen kein Platz mehr blieb. So wird z. B. der bekannte Brief Maimonides an Samuel ibn Tibbon, wo jener über Mangel an Zeit klagt, wörtlich mitgeteilt (p. 98) und ebenso der Inhalt der 14 Bücher des Mischne Tora im Einzelnen angegeben (p. 100), während andererseits die Exegese Saadjas, des Hauptes der Kommentatoren, viel zu kurz abgetan (p. 42), der Ertrag für die Bibelexegese aus den Werken der klassischen Grammatiker und Lexikographen in Spanien, beson-

ders des Abulwalîd (vgl. dazu die Schrift Bachers, Aus der Schrifterklärung des Abulwalid, die unser Verfasser gar nicht zu kennen scheint) nicht genügend hervorgehoben (s. p. 58), auf den Unterschied zwischen Süd- und Nordfrankreich (s. p. 65) nicht hingewiesen wird, usw. Ferner ist zu beanstanden, daß der Verfasser auch da feste Daten angiebt, wo diese nur annähernd bestimmt werden können. So weiß er z. B. daß Josef Ibn Abitur 905 (p. 51), Dunasch Ibn Labrat 920 (p. 55) und Chajjûg 950 geboren wurden (p. 57). Dann setzt er das Ereignis der »vier Gefangenen« ins Jahr 948 und hält Natan b. Isaak Kohn in Narbonne (p. 50, vgl. auch noch p. 65) für einen dieser vier, während diese Hypothese Graetz' längst von Allen aufgegeben ist.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken: p. 35. Die Amoräer sind nicht die Lehrer des Talmud, sondern die der Gemara. — p. 39. Anan hat keinen Kommentar zum Pentateuch verfaßt, s. darüber zuletzt RÉJ. 45, 191. — p. 42. Daß Saadja ein Schüler des Salmon b. Jerocham gewesen, ist eine Erfindung der späteren Karäer, s. JQR. 8, 689; 18, 222. — p. 43. Von Saadjas biblischen Schriften ist noch erhalten Daniel, dessen arab. Übersetzung (ohne Kommentar) unlängst von Spiegel als Berner Dissertation edirt worden ist, vgl. auch הגרן II, 93. — p. 44. Das ס' לשון עברית und ס' צחות לשון הקדש sind nicht zwei Werke Saadjas, sondern ein Werk (s. zuletzt ZfHB. X, 67 und die dort zitierten Stellen), dagegen wird das ס' האגרון hier gar nicht erwähnt. — p. 45. Nach den neuesten Untersuchungen ist Chiskia, der Nachfolger Hai's, nicht hingerichtet, sondern nur des Gaonats enthoben worden, und zwar geschah dies nicht 1036, sondern 1040, vgl. Bacher, JQR. XV, 80. — p. 54. Machberet bedeutet nicht »the Key«, vielmehr »Zusammenfassung.« — p. 75. Josef Kara wird zwar in unseren Tosafot zitiert (zu Arachin 15 b, s. v. התאו; s. Zunz, Zur Geschichte, p. 47), aber er war kein Tosafist, sondern durchweg Bibelexeget, daher auch sein Beinamen קרא. — p. 74. Samuel b. Meir bekämpft nicht nur nicht Ibn Esra, sondern erwähnt ihn überhaupt nicht und es ist sehr fraglich, ob er seinen Kommentar gekannt hat, umgekehrt hat vielleicht Ibn Esra den Komm. des S. b. M. gekannt und gewürdigt und ihn auch in einem Gedicht besungen (s. Rosins Einleitung zu s. Edition, p. XXXII, n. 1; Reime u. Gedichte des A. i. E. I, 225). — p. 82. Ibn Esra war kaum in Asien, sicherlich aber nicht in Rhodus (רודוס), sondern in Dreux (דרוס) in Nordfrankreich, s. Bacher, RÉJ. 17, 300. — p. 83. Anst. »Sefer Hamispar«, l. »Jesod Mispar« (יסוד מספר), das die Grammatik der Zahlwörter behandelt und das Pinsker als Anhang zu seinem מבוא אל הנקוד האשורי ediert hat; das ס' המספר dagegen ist einfach eine Arithmetik und wurde von Silberberg herausgegeben (Fr. a. M. 1895).

— p. 84. Unter den Allegoristen, die I. E. in seiner Einleitung als dritten Weg anführt, sind die christlichen Exegeten gemeint, vgl. Bacher, A. J. E. als Grammatiker, p. 23. — p. 85. Die dem Ibn Esra beigelegten Kommentare zu Esra und Nehemia gehören nicht diesem, sondern Mose Kimchi an. Dasselbe ist der Fall mit den beiden Rezensionen zu den Proverbien, von denen der Verfasser spricht; gemeint ist wohl der in den rabbinischen Bibeln gedruckte Komm., der ebenfalls von Mose Kimchi stammt, und der zweite nach Ibn Esra benannte Komm., der von Driver (Oxford 1881) und Ch. M. Horovitz (u. d. T. ברכת אברהם, Fr. a. M. 1883) ediert wurde und dessen Autor unbekannt ist. Dagegen erwähnt nicht der Verfasser, daß vom Anfange des Genesis- und vom Exodus-Komm. des ibn Esra zwei Rezensionen existieren. — p. 102. Die 13 Glaubensartikel des Maimonides sind zum erstenmal nicht in More Nebuchim, sondern im Mischna-Kommentar (Anf. Chelek) formulirt. — p. 106. Maimonides hat vielleicht von der Kritik des Abraham b. David gehört, aber nicht darauf repliciert, und der bekannte, ihm beigelegte Ausspruch: מימי לא נצחני אלא בעל חכמה אחת gehört wohl ins Reich der Legende; vgl. auch Michael, אור החיים, p. 543, u. Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's, p. 172. — p. 137. Das Werk S. D. Luzzattos über die Punktation heißt nicht מאמר הנקוד, sondern: וכוח על הקבלה ועל קדמות הנקוד והטעמים (Görz 1852), also u. A gegen das hohe Alter der Punktation und der Akzente, usw. usw. Auch in der Bibliographie (p. 145—147) sind viele Ungenauigkeiten zu verzeichnen.

Wie man sieht, enthalten die Details viele Lücken und Fehler, aber trotzdem ist die Gesamtdarstellung geeignet, dem Laien ein Bild von der Entwickelung der jüdischen Bibelexegese zu geben, und ganz besonders ist der letzte Abschnitt, über das XIX. Jahrhundert, von Wert.

Warschau. Samuel Poznański.

Berichtigungen: S. 6 ist am Ende der Zeile 11 v. u. H. Redisch; S. 8, Zl. 16 v. u. Kaminka-Wien hinzufügen. — S. 9 ist in der letzten Zeile des Textes die Ziffer 15 zu streichen.— S. 11, Zl. 10 v. o. lies: »und 5 noch«. — S. 12, Zl. 9 v. u. lies: 23 (statt 18).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter.[1])

Von Julius Guttmann.

Die Juden erscheinen dem Blick des oberflächlichen Betrachters gleichsam als das Rätselvolk der Geschichte, ihre Entwickelung wie eine große Anomalie. So völlig verschieden ihre Lebensbedingungen von denen sind, die normaler Weise eine geschichtliche Gemeinschaft tragen, so schwer wird es, ihr Dasein und ihre Entwickelung mit den gewohnten Maßstäben geschichtlichen Verstehens zu bemeistern. Dem religiösen Empfinden nicht nur des Juden stellt diese einzigartige geschichtliche Erscheinung das große Gotteswunder der Geschichte dar. Dem wissenschaftlichen Erkennen wird das Rätsel zum Problem, das es immer wieder zu lösen und zu begreifen strebt, und die verschiedensten geschichts-philosophischen Anschauungen, haben gleichsam die Probe auf ihre Richtigkeit zu bestehen versucht, indem sie von ihren Voraussetzungen aus die eigenartige Stellung des Judentums, die Kräfte, die seine so ganz eigen geartete Entwickelung bedingten, zu verstehen suchten. So wendet sich die geschichtliche Betrachtung stets auf's neue zu der immer wieder auftauchenden Judenfrage und es gibt vielleicht wenig interessantere Beiträge für die Entwickelung geschichtlichen Denkens als eine Geschichte der Judenfrage, die zu schreiben freilich nicht minder schwer als reizvoll sein dürfte. Auch die

[1]) Die folgende Abhandlung gibt im Wesentlichen einen im »Verein für jüd. Geschichte u. Literatur« in Breslau gehaltenen Vortrag wieder. Sie bietet demgemäß keine neuen Einzeltatsachen, sondern beschränkt sich auf eine Zusammenfassung bekannten Materials, die aber vielleicht durch Hervorhebung einzelner nicht immer genügend betonter allgemeiner Gesichtspunkte nicht ohne jedes Interesse ist.

geschichtlichen Anschauungen, die in unseren Tagen mit außerordentlicher Lebhaftigkeit diskutiert werden, haben sich an einer Lösung der Probleme der jüdischen Geschichte versucht. Die Vertreter der modernen Rassentheorie haben mit besonderer Vorliebe die jüdische Geschichte vom Rassenstandpunkt aus zu begreifen gesucht. Bisher freilich ist wenig dabei herausgekommen, was eine ernsthafte Diskussion verlohnen würde. Höhere Beachtung dagegen verdienen die Versuche, auf Grund der sogenannten ökonomischen Geschichtsauffassung die Entwickelung des Judentums zu interpretieren. Wenn freilich von Vertretern des wissenschaftlichen Antisemitismus damit der Versuch verbunden wird, die religiöse Bedeutung des Judentums herabzumindern, wenn man das Judentum gern aus der Geschichte des religiösen Glaubens herausdrängen und es gleichsam als ein Kapitel der Wirtschaftsgeschichte erledigen möchte, so bedarf ein solcher Versuch keiner Widerlegung. Es ist eine durch keine Geschichtstheorieen fortzuinterpretierende Tatsache, daß im Mittelpunkte der Geschichte des menschlichen Glaubens das Judentum und im Mittelpunkt der jüdischen Geschichte der Glaube steht. Soweit aber die ökonomische Geschichtsauffassung die Tatsachen der jüdischen Geschichte nicht beseitigen, sondern erklären will, versucht sie, einmal die ökonomischen Motive nachzuweisen, die in der religiösen Entwickelung des Judentums wirksam sind. Unter diesen Gesichtspunkten ist bisher vorwiegend die biblische Zeit betrachtet worden, über deren ökonomische Verhältnisse wir freilich nur sehr unzulängliche und nach den Ergebnissen der assyriologischen Forschung zum Teil wohl der Revision bedürftige Kenntnis besitzen. Dagegen ist die nachbiblische jüdische Religionsgeschichte kaum noch systematisch auf solche Beziehungen hin untersucht worden, trotzdem uns hier ein weit reicheres Material zu Gebote steht und die tiefgreifenden Einwirkungen der veränderten wirtschaftlichen Zustände auf die

Herausbildung des nachbiblischen Judentums mit Händen zu greifen, prinzipiell auch von allen in Betracht kommenden Forschern zugestanden sind. In weitaus überwiegendem Maße ist dagegen das zweite hier in Betracht kommende Problem, die äußere, rechtliche und soziale Stellung der Juden nach der Zerstörung ihres eigenen Staatswesens vom ökonomischen Standpunkte aus beleuchtet worden, und es liegt auf der Hand, daß auch die aktuellen Seiten der Judenfrage dadurch auf das Unmittelbarste berührt werden. Leider aber besitzen wir auf diesem Gebiete erheblich mehr Theorie als positive Kenntnis geschichtlicher Tatsachen. Es sollen daher im Folgenden die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden im Mittelalter allerdings nur in den größten Zügen dargestellt und nur in aller Kürze die hervorragendsten Theorien an ihnen geprüft werden.

I.

Der Prozeß der Zerstreuung der Juden vollzieht sich bekanntlich schon in den letzten Jahrhunderten der alten Welt, und bereits vor der Zerstörung des jüdischen Staates ist ziemlich die ganze damals zivilisierte Welt, d. h. vor allem das Gebiet der Mittelmeer-Länder, von Juden bewohnt. Ganz besonders dicht ist diese jüdische Siedelung um das östliche Becken des Mittelmeeres herum. Doch auch bis an die Peripherie des Römerreiches nach allen Richtungen hin dehnen sich die Wohnsitze der Juden. Und überall wo sie sich ansiedeln, schließt sich um sie ein Kreis von Proselyten, der durch sie für das Judentum gewonnen wird. Die Menschenmassen, die in jenen Jahrhunderten von Palästina über das ganze Römerreich abgestoßen werden, sind vielleicht nur zu vergleichen mit der Flut jüdischer Auswanderung, die sich in unseren Tagen mit elementarer Gewalt aus den Ländern des Ostens über den Westen ergießt. So vermag sich die Bevölkerungsmasse der Juden derart zu vermehren, daß sie nach der freilich recht vagen

Schätzung der maßgebenden Forscher von den etwa 50 Millionen Menschen, die das damalige Römerreich beherrscht, ungefähr 7 Prozent[1]) bilden. Diese eine Zahl vermag uns nach den verschiedensten Richtungen hin Bedeutsames zu sagen. Denken wir nämlich daran, daß auch außerhalb des Römerreiches, vor allen Dingen in dem babylonisch-persischen Reich eine zahlreiche jüdische Bevölkerung vorhanden ist, so lehrt uns diese Zahl, daß sich in nahezu 2000 Jahren die Zahl der Juden wenig mehr als verdoppelt hat. Man mag nun die Masse derer, die sich damals aus jüdischen Kreisen dem jungen Christentume anschlossen, noch so hoch anschlagen, so kündet uns doch diese schlichte Tatsache von all den Strömen jüdischen Blutes, die in diesen zwei Jahrtausenden vergossen worden sind, von der Fülle der Not und des Elends, die an der Kraft des Judentums gezehrt haben. Aber auch für die wirtschaftliche Lage der Juden zu jener Zeit ist diese Zahl höchst instruktiv. Wenn man nämlich weiß, daß z. B. in Deutschland noch vor etwa 50 Jahren auf die handeltreibende Bevölkerung allerhöchstens 1—2 Prozent der Gesamtbevölkerung fielen, so ergibt sich, zu welch abenteuerlichen Vorstellungen es führen muß, wenn wir uns die Juden jener Zeit als vorwiegend vom Handel lebend vorstellen wollten. Diese Vorstellung widerspräche selbst dann aller historischen Möglichkeit, wenn die Juden sich nicht hätten mit Griechen, Syrern und Römern in den damaligen Welthandel teilen müssen. So ergibt schon die einfachste wirtschaftliche Überlegung, daß die weitaus überwiegende Mehrzahl der Juden auch außerhalb Palästinas nicht im Handel[2]), sondern in wirt-

[1]) Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums S. 3—7.

[2]) Auf die irrige Vorstellung, daß die Juden des ausgehenden Altertums ein Handelsvolk gewesen seien, stützt sich auch die weitverbreitete Ansicht, die sie zu Schülern u. Nachfolgern der Phönizier macht und endlich aus der Literatur verschwinden sollte. Vgl. z. B. Roscher, Ansichten der Volkswirtschaft, Bd. II, 3, S. 328.

schaftlicher Produktion, sei es im Ackerbau, sei es im Handwerk tätig ist. Und dieses Bild findet in den für die Diaspora leider nur allzudürftigen Nachrichten unserer Quellen vollste Bestätigung. Um nur ein Beispiel anzuführen: Die so außerordentlich zahlreiche Bevölkerung Alexandriens finden wir auf allen Gebieten gewerblichen Lebens tätig. Alle Industrien und Kunsthandwerke Ägyptens, deren Erzeugnisse weit hinausgehen in die Welt, werden auch von jüdischen Handwerkern betrieben, und in kurzem doch anschaulichem Bild berichtet uns der Talmud[1]), wie die jüdischen Weber und Schmiede, Gold- und Silberarbeiter Alexandriens zu eigenen Zünften zusammengeschlossen sind. Selbst in der Synagoge Alexandriens haben diese Zünfte ihre eigenen Abteilungen inne. Und wenn der wandernde Handwerksgenosse nach Alexandrien kommt, dann wendet er sich an sie, um Arbeit und Nahrung bei ihnen zu suchen. So fügt sich der Jude überall organisch ein in das wirtschaftliche Leben seines Wohnortes, wenn ihn auch seine Beziehungen zu seinen überall verstreuten Glaubensgenossen für Handel und Verkehr hervorragend befähigen, und es kann von einer wirtschaftlichen Ausnahmestellung der Juden, von einer Judenfrage im wirtschaftlichen Sinne für das Altertum keine Rede sein.

Als die antike Welt unter dem Ansturm junger und lebensfrischer Völker in Trümmer gesunken war, da bedurfte es langer Jahrhunderte, ehe sich neue Formen eines reicher gegliederten Kulturlebens herausbildeten, und auch die wirtschaftliche Kultur, die wir als die des Mittelalters im engeren Sinne zu betrachten pflegen, ist das Resultat einer durch eine Reihe von Jahrhunderten sich hinstreckenden wirtschaftlichen Entwicklung. Ehe wir darum die Bedeutung des Judentums für die Wirtschaft des Hochmittelalters betrachten können, haben wir uns mit seinem Anteil an der Vorbereitung und Ausgestaltung des mittelalterlichen

[1]) Babli Sukkah 51 b.

Wirtschaftssystems zu beschäftigen. Es ist auch in ökonomischer Beziehung eine junge Welt, die das Erbe des Altertums antritt. An Stelle der reich entwickelten Verkehrswirtschaft, der mit allem Raffinement kapitalistisch-kaufmännischer Organisationen betriebenen Wirtschaft des ausgehenden Altertums tritt, vorbereitet allerdings durch die merkwürdige wirtschaftliche Rückbildung der späteren römischen Kaiserzeit, eine Periode vollständiger ökonomischer Primitivität. Jede wirtschaftliche Einheit ist ein in sich festgeschlossenes Ganzes. Was eine Familie gebraucht, das erzeugt das eigene Haus, der eigene Hof. Und wiederum, was die Wirtschaft hervorbringt, dient der Befriedigung des eigenen Bedarfs, wird von den Erzeugern selbst verbraucht. Nur mit ganz dünnen und losen Fäden ist hier und da die Einzelwirtschaft in den Verkehr hineinverwickelt Von irgend nennenswerter beruflicher Gliederung ist kaum die Rede. Für die jüdische Bevölkerung vor allem der westlichen und nördlichen Länder, auf die dieses Bild am reinsten zutrifft, ergab sich so die Notwendigkeit, mit dieser jungen Welt gleichfalls jung zu werden. Für eine komplizierte Wirtschaftsführung, für eine berufliche Spezialisierung ist auf dem Gebiete des Gewerbes ebensowenig wie auf dem des Handels Spielraum vorhanden. Und es ist eines der bedeutsamsten Zeugnisse für die Akkomodationsfähigkeit des jüdischen Stammes, daß er es verstanden hat, den Übergang aus der hochentwickelten Kultur des Altertums in diese elementaren Urzustände zu vollziehen, daß aus dem kaufmännischen oder handwerklichen Spezialisten sich der in den einfachsten Formen nur für sich selbst wirtschaftende Bauer zurückentwickelt. Daß aber dem Juden diese Anpassung gelungen ist, dafür sind uns eine Reihe einwandsfreier Zeugnisse erhalten. Wir erfahren von jüdischen Bauern, die sich in halber oder ganzer Hörigkeit, in Abhängigkeit von großen Grundherrn befinden, und sehen, wie die Kirche versucht, sie durch

das Versprechen einer Erleichterung ihrer Lasten für das Christentum zu gewinnen. Und wiederum vernehmen wir von großen jüdischen Grundherren und sehen die Kirche eifrig besorgt, daß das in deren Dienst stehende Gesinde und die von ihnen abhängigen Bauern durch die Beziehung zu den Juden keinen Schaden an ihrem Seelenheil nehmen. Freundnachbarlich sind diese jüdischen Bauern oder Grundherren mit ihrer Umgebung verbunden, oft in so engem Verkehr, daß stets erneute Konzilsbeschlüsse dem Ärgernis zu wehren suchen. Von zwei Seiten her ergeben sich nun Antriebe, über diesen allen wirtschaftlichen Verkehrs entbehrenden Zustand hinauszugelangen. Einmal wirkt in dieser Richtung der Handel, der in schwachen Ansätzen auch in dieser Wirtschaftsperiode vorhanden ist. Denn wenn auch die Bauern- oder Gutswirtschaft so ziemlich ihren ganzen Bedarf selbst deckt, so gibt es doch einzelne, vor allem ausländische Waren, die ihr nur der Handel zu liefern vermag. Der Händler versorgt sie mit seltenen Gewürzen, mit kunstvollen Waffen, wohl auch mit feinen Geweben, welche die eigene Kunstfertigkeit nicht herzustellen vermag. Und er tauscht dafür die Überschüsse ein, welche hier und da die Hauswirtschaft abwirft. Es lag nun in der Natur der Verhältnisse begründet, daß diese Tätigkeit zu gutem Teile in der Hand der Juden lag; sie sind zu solcher Wirksamkeit befähigt durch die erhöhte geistige Regsamkeit, die zweifellose kulturelle Überlegenheit, die sie zu dieser Zeit besitzen vor allem aber sind sie zur Übernahme dieser kaufmännischen Funktionen prädestiniert durch ihre reichen internationalen Beziehungen, durch die Möglichkeit, sich mit Hilfe der hebräischen Sprache überall verständigen zu können. Denn eben deshalb, weil jener Handel

[1]) Von solchen scheint in der von Graetz V[3] S. 40, Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens der Juden in Italien. S. 29 behandelten Äußerung Gregors I. die Rede zu sein.

[2]) Vgl. Güdemann a. a. O. S. 30.

vorwiegend bestimmte seltene ausländische Produkte umfaßt, muß er weit mehr als heute von internationaler Beweglichkeit sein. Der Betrieb des Handels erfordert, daß der Kaufmann selbst diesen Weltverkehr persönlich leitet, vielleicht der überwiegende Teil der kaufmännischen Tätigkeit besteht damals in dem heute von ihm abgezweigten Speditions- und Transportverkehr. Darum muß auch dieser frühmittelalterliche Kaufmann, der in weit entfernte, halb oder ganz barbarische Gegenden seine Ware tragen oder sie aus ihnen beziehen muß, ein wehrhafter Mann sein, der imstande ist, sich nötigenfalls durch die Kraft seines eigenen Armes die erforderliche Sicherheit zu schaffen. Nicht nur das ganze Mittelmeer befahren daher die jüdischen Kaufleute mit ihren Schiffen, sondern vom Frankenlande bis tief in den Orient hinein erstrecken sich ihre Verbindungen. Wir besitzen dafür auch außer dem oft zitierten jüdischen Gesandten, den Karl der Große zu dem Chalifen Harun al Raschid sendet, beweiskräftige Zeugnisse. Ein arabischer Postmeister des 9. Jahrhunderts beschreibt uns genau die Routen, welche die jüdischen Kaufleute bei ihren Fahrten von Frankreich bis in den Orient machten, und es scheint, daß diese Fahrten sie bis nach Indien, vielleicht nach China führten.[1]) Als ein Gegenstück zu dem jüdischen Gesandten Karls des Gr. kennen wir auch einen orientalischen Juden, der einer Gesandschaft nach Deutschland angehörte und dessen

[1]) Allerdings weist Heyd, Gesch. des Levantehandels, Bd. I, S. 140 f. daraufhin, daß die Heimat dieser jüdischen Kaufleute nicht mit voller Sicherheit aus der Quelle zu erschließen ist. Überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht indeß dafür, daß wir es mit occidentalischen Juden zu tun haben, die nicht nur vom Orient in ihre Heimat, sondern auch innerhalb des Orients selbst ausgedehnte Handelsbeziehungen pflegen. Von occidentalischen jüdischen Kaufleuten, die in Karawanen offenbar nach dem Orient kommen und dort von Juden gefertigte Gewebe oder Gewänder kaufen, ist, falls unser Text richtig ist, auch in den תשובות גאוני מזרח ומערב Nr. 149 die Rede.

deutsche Reiseeindrücke uns noch heute erhalten sind[1]). Es ist nicht zu übersehen, wieviel Vermittelung geistigen Gutes Europa diesen kühnen jüdischen Kaufleuten zu danken hat. Wenn aber die jüdische Geschichte zu berichten hat von den so regen Beziehungen der großen babylonischen Hochschulen mit den Ländern des Westens, wenn die geistige Entwickelung des mittelalterlichen Judentums bei aller Mannigfaltigkeit nationaler Sonderung eine verhältnismäßig doch einheitliche gewesen ist, so stoßen wir auch hier auf die Spuren der Tätigkeit jener jüdischen Kaufleute. Der von ihnen betriebene Handel nun aber bewirkte mit immer steigender Nachhaltigkeit eine Umgestaltung der Struktur des Wirtschaftslebens. Hatte sich der Händler zunächst damit begnügen müssen, seine Ware ringsum im Lande, in den Dörfern und vor allem an den großen Herrensitzen feilzubieten, so bilden sich später jene Märkte und Messen, in denen sich der Handel konzentriert und die sicherlich auch auf die Städtebildung von bedeutsamem Einfluß gewesen sind. Und sind es anfangs die zufälligen Überschüsse der einzelnen Wirtschaften, die er für seine Waren in Tausch nimmt, so bietet er doch mehr und mehr die Möglichkeit zur Entstehung bestimmter Spezialgewerbe, deren Produkten er den Absatz sichert. Die andere Stelle aber, von der aus der wirtschaftliche Fortschritt sich vollzieht, sind die großen Grundherrschaften, welche die Kräfte der von ihnen beherrschten Bevölkerung zuerst planmäßig wirtschaftlich zu organisieren vermögen. Mit hoher Wahrscheinlickeit aber läßt es sich vermuten, daß auch hier jüdischer Geist in starkem Maße tätig ist. Denn es ist eine durch alle Länder Europas und durch alle Zeiten des Mittelalters sich wiederholende Erscheinung, daß der hohe Adel, der ja für wirtschaftliche Tätigkeit ebenso wenig Neigung wie Befähigung zu besitzen pfegt, die wirtschaftliche Ver-

[1]) Aronius, Regesten Nr. 130.

waltung seines Besitztums gern jüdischen Händen überläßt. Den ein wenig entarteten Sprößling dieser jüdischen Verwalter haben wir etwa in dem »Faktor« zu erblicken, dessen sich der polnische Adel bis in unsere Tage hinein bedient. Seine glänzendsten Vertreter sind die jüdischen Minister an den Höfen arabischer und spanischer Fürsten, die ebenfalls ganz besonders in finanzieller Beziehung an der Staatsverwaltung beteiligt sind. Auch die Handelstätigkeit der Juden steht vielfach, wie es scheint, in enger Beziehung zu den grundherrlichen Wirtschaften, nicht nur insofern, als diese ihre weitaus besten Abnehmer sind, sondern vielfach stellt ein reicher Besitzer dem jüdischen Kaufmann das Geld zur Verfügung, um ihm eine bestimmte gewünschte Ware zu verschaffen[1]), sodaß hier von keinem Eigenhandel, sondern nur von einem Handel mit fremden Mitteln und auf fremde Initiative die Rede ist. Wie weit auch an dem Absatz der grundherrlichen Produktion jüdische Handelsvertreter beteiligt sind, ist bei der Dürftigkeit unserer Quellen leider nicht ersichtlich. So wirken in jenen frühen mittelalterlichen Jahrhunderten die Juden in hohem Maße mit an der Entwickelung höherer wirtschaftlicher Kultur, an der Ausgestaltung der Wirtschaftsform, an die wir zunächst zu denken gewohnt sind, wenn wir von mittelalterlicher Wirtschaft reden, die ihren Ausdruck findet in den mittelalterlichen Städten mit ihrem ehrenfesten Bürgertum und ihrem blühenden Handwerk. Und es ist gleichsam ein unbewußtes Empfinden dieser Tatsache, wenn eine deutsche Stadt wie Speyer in der Bildung einer jüdischen Gemeinde gewissermaßen die Besiegelung ihres städtischen Charakters erblickt.

Konnten wir bis dahin von den Unterschieden in der wirtschaftlichen Entwickelung der einzelnen Länder abstrahieren, so ändert sich das, wenn wir die Zeit des voll-

[1]) Belege hierfür finden sich in den von Joël Müller herausgegebenen תשובות חכמי לותיר.

entwickelten Mittelalters in's Auge fassen. Nicht in erster Linie deshalb, weil der wirtschaftliche Zustand der einzelnen Länder nunmehr allzusehr von einander verschieden wäre. Denn bei allen selbstverständlich vorhandenen nationalen Eigentümlichkeiten der einzelnen Länder ließen sich doch die gemeinsamen Grundzüge mittelalterlicher Wirtschaft, das Nebeneinander von handwerksmäßig organisierter Stadtwirtschaft und agrarischem Feudalismus überall verfolgen, und die vorhandenen Verschiedenheiten sind zum guten Teil solche des Tempos oder Umfanges der Entwickelung. Grundsätzlich verschieden aber ist die wirtschaftliche Stellung der Juden in den einzelnen Ländergruppen. In einer dieser Gruppen, die neben den mohamedanischen Ländern das südliche Europa umfaßt, ist nach wie vor von einer wirtschaftlichen Sonderstellung der Juden keine Rede. Die Judenverfolgungen, von denen auch die Geschichte jener Länder zu berichten weiß, führen nicht, oder doch nur unwesentlich zu einer Beschränkung der Wirtschaftstätigkeit der Juden. Eine Veranlassung, sie etwa auf die Handelstätigkeit, im besonderen den Geldhandel, hinzudrängen, liegt umsoweniger vor, als die Mohamedaner sich diesen Wirtschaftszweigen ebenfalls gern, und ohne jede Behinderung von Seiten der Religion aus, widmen; und in erhöhtem Maße gilt dasselbe von den südeuropäischen Christen, insbesondere den Italienern, die trotz aller kirchlichen Zinsverbote in ganz Europa den jüdischen Geldvermittlern die erfolgreichste Konkurrenz machen. In vielen dieser Länder aber machte es schon die hohe Bevölkerungszahl der Juden undenkbar, sie ausschließlich auf einen einzelnen Erwerbszweig, wie etwa den Handel, zu beschränken. In dem klassischen Lande des mitteralterlichen Judentums, in Spanien beispielsweise, bilden die Juden einen derart hohen Prozentsatz der Bevölkerung, daß wir auf das lebhafteste etwa an die Verhältnisse in dem heutigen Polen erinnert werden. Es versteht sich von selbst, daß ebenso

wie es ausgeschlossen ist, daß die Juden in Polen oder Littauen existieren könnten, wenn sie ausschließlich auf den Handel angewiesen wären, es auch undenkbar ist, daß die Hunderttausende spanischer Juden in überwiegendem Masse im Handel ihre Nahrung gefunden haben. Es ist hier nicht möglich, für alle einzelnen Länder im besonderen zu belegen, daß wir das ganze Mittelalter hindurch die Juden in ihnen als Handwerker und vielfach auch als Landwirte tätig finden. Nur einzelne besonders prägnante Beispiele seien noch hervorgehoben. Ein Gewerbe, das den Juden ganz besonders viel zu danken hat, ist der Seidenbau und vielleicht im Zusammenhange mit ihm die Färberei. Vom jüdischen Seidenbau berichtet uns zuerst der bekannte jüdische Weltreisende aus dem 12. Jahrhundert, Benjamin v. Tudela. Seine knappen Notizen werfen ein flüchtiges Licht auf die Juden eines Landes, deren Geschichte sonst in tiefstes Dunkel gehüllt ist. Wir erfahren, daß zu seiner Zeit in Griechenland eine Reihe großer und blühender Gemeinden vorhanden ist, die sich fast durchwegs von Ackerbau und Handwerk ernähren und die ganz besonders den Seidenbau zu ihrer Spezialität gemacht haben[1]). Von Griechenland aus ist die Seidenkultur zu den italienischen Juden gedrungen, welche sie zunächst fast ausschließlich in ihren Händen hatten und auf die in letzter Linie die bis in unsere Tage hinein blühende Seidenzucht Italiens zurückgeht[2]). Diese Erscheinung läßt sich vielleicht in den größeren Zusammenhang einreihen, daß die im byzantinischen Reich erhaltenen Reste alter technischer Kultur schon während der zweiten Hälfte des Mittelalters allmählich ihre Renaissance erleben. Die Juden finden wir in diesem Prozeß auch sonst tätig. Wir erfahren, daß der große Staufenkaiser Friedrich II. bestimmte feinere landwirtschaftliche Kulturen in sein Reich verpflanzte, indem er nach der

[1]) Vgl. Ed. Grünhut und Adler S. 14 ff.
[2]) Vgl. Güdemann a. a. O. S. 68 u. 242.

typisch mittelalterlichen Art, technische Errungenschaften zu verbreiten, die Kenner dieser Technik, in diesem Falle Juden von den griechischen Inseln, in seinem Reiche ansiedelte.[1]) Wie außerordentlich gerade für dieses neapolitanische Reich die Teilnahme der Juden am Handwerk ist das mag eine letzte Tatsache illustrieren. Als im Jahre 1492 die Geistesfinsternis Ferdinands und Isabellas die Juden aus Spanien und damit auch aus den zu Spanien gehörenden Neapel vertreiben will, da geht es wie ein großer Schrei der Entrüstung durch das neapolitanische Land. Verschiedene große Kommunen Siciliens[2]) erlassen eine eindringliche Petition zugunsten der Juden, mit der Begründung, daß die Vertreibung der Juden ihnen ihren, ganzen Handwerkerstand rauben und ihre wirtschaftliche Existenz untergraben würde. Ich darf es mir umso eher ersparen, die Belege für die Teilnahme der Juden an handwerksmäßiger und zum Teil auch agrarischer Produktion zu häufen, da diese Verhältnisse sich in den unter gleichen Bedingungen wirtschaftenden Ländern bis auf unsere Zeit forterhalten haben. In den mohammedanischen Staaten liegt noch heute vielfach ein großer Teil des Handwerks in jüdischen Händen, und in unserer näheren Nachbarschaft finden wir in Polen und Rußland ganz die gleichen Verhältnisse. Ebenso aber, wie in den hier behandelten Ländern die Juden in der ganzen Breite des wirtschaftlichen Lebens, in allen Berufsarten anzutreffen sind, so verteilen sie sich auch durch alle Höhenlagen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Baues. Es bedarf nicht der Hervorhebung, daß eine Bevölkerungsmasse, die zum großen oder überwiegenden Teil von der Hände Arbeiten, vielfach selbst den allerprimitivsten mechanischen Arbeit sich nährt, zu gutem Teile aus gering oder gar nicht bemittelten Elementen bestehen muß. Doch wenn so die Juden wirtschaftlich bis in die unterste Stufe

[1]) Güdemann a. a. O. S. 287.
[2]) a. a. O. S. 288 ff.

der Bevölkerung hinunterreichen, so sind sie doch auch auf der Höhe des gesellschaftlichen Lebens in einflußreichster Stellung anzutreffen. Besonders ist es der große, vor allem koloniale Handel, an dem sie sich in dem ganzen Gebiet des Mittelmeeres auf das lebhafteste beteiligen. In den großen Handelstädten von Spanien bis nach Ägypten und Asien hinüber sitzen die reichen jüdischen Kaufherren, und in ihrer Hand liegt ein großer Teil des geradezu imposanten kolonialen Handels, der die Schätze und Kostbarkeiten des Orients und Afrikas dem europäischen Westen und Norden vermittelt. Hatten doch die Araber eine kolonisierende Tätigkeit entfaltet, die an Umfang und Einträglichkeit mit keiner der später entstandenen europäischen Kolonialmächte den Vergleich zu scheuen braucht. Das ganze Ländergebiet, das späterhin die europäischen Kolonialmächte hier in Besitz nehmen, sendet vorher seine Schätze in die mohammedanischen Reiche, und ein beträchtlicher Teil der europäischen Kolonisationstätigkeit zu Anfang der neuen Zeit ist nichts anderes als ein Beerben der Araber durch die Mächte des europäischen Westens. Bevor dieser Umschwung eintrat, an dem dann der Orient hoffnungslos dahinsiechte, waren es in hervorragendem Maße jüdische Kaufhäuser, welche die wirtschaftliche Seite dieses Kolonialbetriebes in der Hand hatten und die weiterhin den Warenstrom in die europäischen Länder hinüberleiteten. Wenn mit der großen Verschiebung der Handelswege, welche die neue Zeit mit sich bringt, diese glänzende wirtschaftliche Blüte vor allem des orientalischen Judentums mehr und mehr der Verelendung Platz macht, die wir heute wie im ganzen Orient so auch bei seinen Juden antreffen, so sind an dieser Umgestaltung des Wirtschaftslebens die Juden des Westens, insbesondere die spanischen Juden in hervorragendem Maße tätig gewesen. Es bedürfte einer besonderen Auseinandersetzung, die Bengtieguli der Juden an der Entwicklung des spanisch-

portugiesischen Kolonialwesens darzulegen. Daß aber der Geist und das Geld der großen spanischen jüdischen Kaufleute an dieser Verlegung des wirtschaftlichen Schwerpunkts nach dem Westen Europas lebhaft mitgewirkt und damit zur Konstituierung der modernen europäischen Gesellschaft wesentlich beigetragen haben, steht über allen Zweifel fest. Diese wirtschaftliche Position der Juden aber zu einer Zeit, wo das kaufmännische Bürgertum sich überall in der europäischen Gesellschaft als einer der angesehensten Faktoren durchsetzt, fand seinen Ausdruck auch in der sozialen Stellung der Juden jener Länder Wenn der spaniolische Jude noch heute als der Aristokrat unter den Juden gilt, wenn all seine späteren Leidensschicksale ihm die äußere Würde und Haltung nicht haben rauben können, so dankt er sie der gesellschaftlichen Ebenbürtigkeit, die ihm so lange Jahrhunderte hindurch beschieden war. Bis in die letzten Jahre des spanischen Judentums hinein haben sich dessen führende Schichten mit voller Sicherheit in der erlesensten Gesellschaft des adelsstolzen Spaniens zu bewegen verstanden und ihre gesellschaftliche Gleichwertigkeit sich zu bewahren gewußt, und nur auf diesem Hintergrund sind die glänzenden Gestalten der jüdischen Staatsmänner denkbar, die nicht in der immerhin zweideutigen und halben Stellung des Hofjuden, sondern als auch nach außen hin vollberechtigte Politiker auftreten. Auf solchem Grunde erhebt sich das so reiche und universelle Kulturleben des spanischen Judentums. Hier wurzelt der offene Bildungssinn, das feine ästhetische Empfinden des italienischen Judentums vor allem zur Zeit der Renaissance, dem wir heute noch die erlesensten Erzeugnisse jüdischen Kunstgewerbes verdanken.

Die bisher geschilderte Art, wie sich die Juden dem Wirtschaftsleben einfügen, ist nach keiner Seite hin auffällig und besonderer Erklärung bedürftig, und doch sehen wir uns hier vor ein im höchsten Maße befremdliches

Phänomen gestellt. Es ist nämlich zunächst kaum verständlich, wie diesen Erscheinungen gegenüber, die landläufigen Ansichten über die wirtschaftliche Stellung der Juden entstehen konnten, die seit einem Jahrhundert so oft vorgetragen und den Diskussionen über die Judenfrage zu Grunde gelegt worden sind. Seit den Tagen Mendelssohns werden von Freund und Feind immer von Neuem die Ursachen erörtert, welche die Juden zum Handelsvolk machen, ohne daß man inzwischen in irgend wesentlichem Maße weitergekommen wäre, als man damals schon war. Die Tatsache aber, die von den einen in wohlwollendem, von den andern in recht übelwollendem Sinne ausgedeutet wird, existiert nicht, und es genügt nicht von mehr oder weniger zahlreichen Ausnahmen von der ausschließlichen Handelstätigkeit der Juden zu reden, sondern es dürfte nicht zu viel gesagt sein, daß die vermeintliche Regel selbst nur eine Ausnahme darstellt. Daß diese in Wirklichkeit anormalen Verhältnisse als die typischen erscheinen konnten, liegt daran, daß sie die bekanntesten waren und vor aller Augen offen dalagen. Die falschen Vorstellungen über die wirtschaftliche Stellung der Juden entspringen, wie so viele geschichtliche Irrtümer, einer voreiligen Generalisierung einzelner Tatsachen, die noch immer herrschende Meinung von der wirtschaftlichen Funktion der Juden im Miltelalter ist wesentlich an den Ländern des europäischen Nordwestens vor allem an Deutschland, daneben an England und Frankreich, vielleicht richtiger Nordfrankreich, orientiert, für die sie allerdings, wenn auch nicht ohne erhebliche Einschränkung, als richtig anzuerkennen ist. Besonders in Deutschland finden wir schon im frühen Mittelalter die Juden wesentlich mehr als in andern Ländern im Handel tätig, und wenn auch vor allem in den Nebenländern des deutschen Reiches bis in das tiefste Mittelalter hinein jüdisches Handwerk und z. T. auch jüdischer Ackerbau nachweisbar sind, so wird doch im

wesentlichen die landläufige Meinung, die sich den Juden durchweg als Kaufmann vorstellt, für das spätere mittelalterliche Deutschland als richtig zu betrachten sein. Um so mehr ist hier Kürze berechtigt, und nur die Ursachen dieser Sonderentwicklung sind kurz zu skizzieren.

Bis in die Zeit der Kreuzzüge hinein erfreuen sich die deutschen Juden auf wirtschaftlichem Gebiet wenigstens voller Gleichberechtigung. Dieser Zustand erhält sich trotz alles Fanatismus dieser Zeit, bis die systematische Judenknechtung, des späteren Mittelalters jenes Judenrecht schafft, dessen Grundprinzip die Rechtlosigkeit ist. Nicht nur, daß dem Juden alles Halten christlichen Gesindes verwehrt wird, daß man ihn in keiner Stellung duldet, die auch nur nebenher mit öffentlichen oder halböffentlichen Funktionen verbunden ist, auch seine persönliche Freiheit wird mehr und mehr eingeengt, bis schließlich das Institut der Kammerknechtschaft sich ausbildet, das den Juden grundsätzlich zum Leibeigenen des Fürsten macht. Zum Teil besteht diese Rechtslage freilich in der ganzen christlichen Welt, aber Deutschland war schon damals das Land der Systematiker, und so ist in ihm und in seinen Nachbarländern auch dieser Widersinn in ein System gebracht und in voller Kraft in die Wirklichkeit übertragen worden. Damit aber ergab sich die Abdrängung der Juden von Ackerbau und Handwerk ziemlich von selbst. Denn Deutschland ist zugleich das klassische Land wirtschaftlicher Korporationen und Vereinigungen, die nicht nur den wirtschaftlichen Betrieb, sondern das ganze Leben ihrer Mitglieder umfassen. Darum können die Juden nicht Mitglieder solcher Korporationen sein, damit aber ist ihnen der Zugang zu den so organisierten Gewerben von selbst versperrt. Der Jude ist vom Ackerbau ausgeschlossen, weil er wegen der mit dem ländlichen Gutsbesitz verbundenen politischen Rechte keinen Boden auf dem Lande mehr erwerben kann. Und ebenso sind ihm die Pforten des

Handwerks verschlossen, weil die Zünfte und Innungen keine Juden aufnehmen können, alle bedeutenden Handwerke aber zunftmäßig organisiert sind. Am verhängnisvollsten aber machen sich die gleichen Ursachen geltend, indem sie den Juden auch weite Gebiete des Handels, fast den ganzen größeren Warenhandel nehmen. Soweit diese noch sehr dunklen Entwicklungen zu übersehen sind, scheinen allerdings auch die reger gewordenen Beziehungen zum Orient die Juden entbehrlicher gemacht zu haben. Das völlige Ausscheiden der Juden aus dem Großhandel aber ist damit nicht erklärt. Es ist nicht ersichtlich, warum die Juden nicht im stande gewesen sein sollen, sich neben der neuaufgekommenen christlichen Konkurrenz zu halten, wenn auch die zur Zeit der Kreuzzüge eingetretene Verschiebung der Handelswege, sowie die größere Schutzlosigkeit der Juden ihre Lage wesentlich ungünstiger gestaltete. Daß aber die Juden freiwillig auf diesen Handelszweig gänzlich verzichtet haben sollten, ist ebenfalls schwer anzunehmen. Wenn auch vielleicht der Übergang vom Waren- zum Geldhandel für vereinzelte Kreise das wirtschaftlich lohnendere war, so mußte für die Massen der jüdischen Bevölkerung der Warenhandel immer begehrenswert bleiben, und der fast völlige Verzicht auf diesen Erwerbszweig kann schwerlich freiwillig erfolgt sein. Es scheint daher die bereits von Stobbe vertretene Auffassung, daß der gildemäßige Zusammenschluß des Warenhandels die Ausschließung der Juden herbeigeführt habe, noch heute die empfehlenswerte. Man hat freilich gegen Stobbe eingewandt,[1]) daß bis in die späteren Jahrhunderte des Mittelalters hinein den Juden der Warenhandel rechtlich nicht verschlossen gewesen sei. Diese Einwendungen aber erledigen sich, wenn man einmal ins Auge faßt, daß vor

[1]) Vgl. besonders Caro in dieser Monatschrift, Bd. 45, S. 502, dessen mir erst nachträglich genauer bekannt gewordene Abhandlung der hier vertretenen Auffassung sonst vielfach nahe steht.

der rechtlichen Ausschließung der Juden vom Warenhandel die priviligierte Stellung des gildenmäßig organisierten Handels eine tatsächliche Ausschließung der Juden bedeutet wie beispielsweise der Hansa gegenüber die Juden aus leicht ersichtlichen Gründen so gut wie konkurrenzunfähig waren. Auf der andern Seite setzt sich der jüdische Warenhandel immerhin bis ins 14. Jahrhundert hinein fort, sodaß in der Tat erst die rechtliche Ausschließung der Juden sein Ende bedeutet. Der einzige Nahrungszweig, der den Juden dann noch übrig bleibt, ist neben einzelnen Zweigen des Kleinhandels die Geldleihe, der sogenannte Wucher. Wie sich die Juden davon erhalten konnten, ist allerdings zunächst außerordentlich dunkel; denn selbstverständlich ist es unmöglich das deutsche Mittelalter mit 100.000 jüdischen Geldgebern zu bevölkern; die Zahl der deutschen Juden aber, um dieses Phänomen zu erklären, gegenüber zahlreichen quellenmäßigen Zeugnissen gewaltsam herabzudrücken, ist umsoweniger berechtigt, weil dann die außerordentlich starke, spätere jüdische Bevölkerung des Ostens die doch wesentlich auf deutsche Einwanderung zurückzuführen ist, völlig unerklärt bleibt. Verständlich werden die Tatsachen nur, wenn man annimmt, daß sich die Zahl der deutschen Juden in dieser Zeit ganz außerordentlich vermindert hat. Irgendwelche ausreichende Statistik steht uns hier leider nicht zur Verfügung. Doch es bedarf keines statistischen Belegs, daß die grauenvollen Judenverfolgungen dieser Jahrhunderte und ganz besonders das Jahr des schwarzen Todes die Zahl der deutschen Juden ungemein herabgesetzt haben. Viele tausende aber suchten in diesen Jahrhunderten Zuflucht in den Ländern des Ostens, ganz besonders im polnischen Reich, das ihnen eine freiere Existenz ermöglichte. So konnte der zurückbleibende Rest leidlich sich mit dem ihm gebliebenen Erwerbszweige begnügen. Halten wir uns vor Augen, auf welche Art die Juden der Geldleihe zugeführt wurden, die sie ja selbstverständlich

neben andern Berufsarten auch früher schon betrieben hatten, so fehlt es uns an jeder Veranlassung, die wirtschaftlichen Wirkungen dieses ihnen aufgezwungenen Berufs zu beschönigen und zu Gunsten der mittelalterlichen Judenfeinde, die sie in diesen Beruf hineinzwangen, Apologetik zu treiben. Gleichwohl aber ist zu konstatieren, daß auch hier große Übertreibungen mit unterlaufen. Wenn man die teilweise in der Tat erstaunliche Höhe des Zinsfußes hervorhebt, so ist demgegenüber zu bedenken, daß er sich nicht gar so weit über den im Mittelalter üblichen und in der Natur des damaligen Kredits begründeten Zinssatz erhebt. Das Plus ist auf Rechnung des besonderen Risikos zu setzen, das speziell die Juden zu tragen hatten, ganz abgesehen von der bekannten Tatsache, daß sie regelmäßig einen guten Teil ihres Erwerbs an Fürsten und Städte abzuführen hatten. Damit wäre freilich eine verderbliche Wirkung des jüdischen Zinsgeschäfts nicht ausgeschlossen, aber auch den Behauptungen gegenüber, daß die übermäßige Verschuldung Deutschlands an die Juden seinen wirtschaftlichen Ruin herbeigeführt habe und daß die großen Judenverfolgungen des 14. Jahrhunderts hierin. ihre Erklärung fänden, ist die größte Skepsis am Platze Daß es nicht gerade von großer wissenschaftlicher Besonnenheit zeugt, wenn man die Klagen einzelner Chronisten, welche manche Judenverfolgungen rechtfertigen wollen, für bare Münze nimmt, liegt auf der Hand, und mit Recht weist Caro [1]) darauf hin, daß derartige Behauptungen ganz besonders verdächtig sind, wenn sie uns in einem Erlaß König Wenzels entgegentreten, der die Schulden der Juden nicht aufhebt, sondern sie mit nicht allzu großer Reduktion auf andere Gläubiger überträgt. Daß aber diese Vorstellungen zum Mindesten stark übertrieben sind, geht mit voller Deutlichkeit daraus hervor, daß sich im 14. Jahrhundert Deutschland in einem nur durch die Folgen der

[1]) Caro a. a. O., S. 597.

furchtbaren Seuchen beeinträchtigten Zustand wirtschaftlicher Blüte befindet, daß vor allem im 15. Jahrhundert, zu dessen Beginn Deutschland noch immer unter der ruinösen Wirkung des jüdischen Geldhandels leiden soll, der glänzende wirtschaftliche Aufschwung einsetzt, der dann im 16. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht und bis ins 19. Jahrhundert hinein seinesgleichen nicht gefunden hat. Gerade zu der Zeit, wo dieser glänzende ökonomische Aufschwung beginnt, begegnen uns in Deutschland die großen jüdischen Bankhäuser, deren eines insbesondere uns Lamprecht so anschaulich beschrieben hat. Den aufstrebenden Schichten des deutschen Bürgertums hat offenbar die Beziehung zu den jüdischen Geldgebern keinen Schaden gebracht, und so wenig wir imstande sind, die hier vorliegenden Beziehungen im Einzelnen zu verfolgen, so spricht doch wohl die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, daß den von den Juden gegebenen Kredit eine bedeutsame Rolle bei der Ausweitung der spätmittelalterlichen Wirtschaft zukommt. Wenn andere Bevölkerungsschichten demgegenüber zurückgehen, so bleibt jedenfalls noch zu untersuchen, inwieweit eine etwaige übermäßige Verschuldung an die Juden Ursache oder Wirkung dieses Rückganges ist.[1]) Die Masse auch des städtischen Handwerks jedenfalls bewegt sich in dieser Zeit sichtlich nach oben, und die in Notfällen erfolgte Verschuldung an jüdische Pfandleiher berechtigt schwerlich von einer mittelalterlichen Kreditkrisis zu reden. Die großen jüdischen Bankhäuser des angehenden 15. Jahrhunderts jedenfalls sind durchaus die Vorgänger der späteren Fugger und Welser, und wenn die deutsche Wirtschaftsgeschichte bei diesen glänzenden Erscheinungen nicht ohne berechtigten

[1]) Zutreffend urteilt auch hier Caro a. o. O. S. 595 ff., wenngleich freilich seine Konstruktion, daß der von den Juden gegebene Kredit den ländlichen Grundbesitz gestärkt und darum den Haß der städtischen Bevölkerung auf die Juden gelenkt habe, stark anfechtbar ist.

Stolz verweilt, so heißt es mit zweierlei Maß messen, wenn man an den freilich bescheideneren jüdischen Unternehmungen, deren Erbe sie antraten, nur schädliche Wirkungen zu entdecken weiß. Die jüdischen Banken selbst freilich verschwinden aus der Geschichte, lange bevor Deutschland seinen wirtschaftlichen Höhepunkt erreicht. Trotz vereinzelter Ausnahmen, die sich auch im 16. Jahrhundert noch nachweisen lassen, findet das jüdische Bankgeschäft größeren Stils etwa mit dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts sein Ende. Die mehrfach wiederholten Beraubungen der Juden, die sich unter dem Namen der Judenschuldentilgungen verbargen, erschöpften schließlich die Kapitalkraft der Juden und stärkten zum Teile direkt ihre christlichen Konkurrenten, und die Vertreibung der Juden aus einer Reihe der blühendsten deutschen Städte bildete ein weiteres Hindernis der Wiedererlangung ihrer verlorenen Position. So geht den Juden auch die letzte große Stellung, die sie im deutschen Wirtschaftsleben behauptet hatten, nunmehr verloren, und die glänzendsten Zeiten der deutschen Wirtschaftsgeschichte fallen zusammen mit der kümmerlichsten Periode der wirtschaftlichen Stellung der deutschen Juden. In den folgenden Jahrhunderten finden wir sie vorwiegend als kleine Pfandleiher, Altwarenhändler, Hausierer, die sich mühselig ihre dürftige Nahrung besonders auf dem Lande erwerben. Für die Fortentwicklung der deutschen Wirtschaft freilich sind auch diese kümmerlichen Erscheinungen von großer Bedeutung. Der jüdische Hausier- und Kleinhandel hat in außerordentlich starkem Maße dazu beigetragen, die Grenzen der städtischen Wirtschaft zu sprengen; er hat dem lokalen Handwerk vielfach erfolgreiche Konkurrenz geboten und den Erzeugnissen der neu entstehenden kapitalistischen Produktion ihren Absatz gesichert, und nicht ohne Grund richten sich um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts an verschiedenen Orten gerade die Handwerks-

zünfte gegen die Juden. So wirken in unscheinbarer aber doch nachhaltiger Weise diese kleinen Existenzen als Organe neuer Wirtschaftsform. In weitaus glänzenderer Weise freilich trugen die südeuropäischen Juden in ihrer Heimat, die spanischen aber ganz besonders nach ihrer Übersiedlung in die großen Handelsreiche des nördlichen Europas, zur Entstehung der modernen Wirtschaft bei, und ebenso wie die Juden an der Konstituierung der mittelalterlichen Wirtschaftsordnung ihren Anteil haben, ist auch deren Überwindung nicht in letzter Linie ihr Werk.

II.

Wenn wir nach dieser Skizzierung der Tatsachen, die für die Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter charakteristisch sind, uns nunmehr der Frage zuwenden, welcher Einfluß dieser wirtschaftlichen Stellung der Juden auf ihre rechtliche Lage und ihre Beziehung zu der andersgläubigen Bevölkerung zukommt, so wird schon der erste Eindruck der sein, daß die Judenfrage des Mittelalters sich nicht ausschließlich als ökonomisches Phänomen begreifen läßt, daß es eine Judenfrage gibt auch da, wo die wirtschaftliche Lage der Juden nichts Problematisches an sich hat. Wollen wir jedoch über diesen allgemeinen Eindruck hinaus zu bestimmteren Vorstellungen gelangen, so ist zu erwägen, in welcher Weise eine etwaige ökonomische Erklärung der Lage der Juden im Mittelalter zu denken wäre. Auszuschalten sind hier Tatsachen derart, daß bei den verschiedenen Judenverfolgungen die Aussicht auf die zu machende Plünderung oft in starkem Maße mitgespielt hat, oder daß die Ausnutzung der Juden zu Steuerzwecken den Fürsten und Städten ihre Entrechtung sehr erwünscht erscheinen lassen mußte. Daß wirtschaftliche Erwägungen solcher Natur recht oft bei der Gestaltung der Lage der Juden mitgesprochen haben mögen, dürfte außer Zweifel sein. Das führt aber nicht weiter, als bis zu der Selbstverständlichkeit, daß eine wehrlose Minorität

in erhöhtem Maße die Habsucht der Massen wie der herrschenden Gesellschaftsklassen anreizt, für das Verständnis der Eigenart der rechtlichen Stellung der Juden im Mittelalter ist damit wenig gewonnen. Eine ökonomische Erklärung der Lage der Juden im Mittelalter hat nur dann einen Sinn, wenn sie zu zeigen vermag, wie die eigentümliche Struktur des mittelalterlichen Wirtschaftslebens und die eigentümliche Stellung der Juden in ihm auch ihre rechtliche und gesellschaftliche Stellung begreiflich macht. Ebenso wenig kann es genügen, wenn einzelne Erscheinungen gesellschaftlicher Natur als wirtschaftlich bedingt nachgewiesen werden. Wir haben vorhin darauf hingewiesen, auf wie schwachen Füßen die so viel verbreitete Meinung ruht, der zufolge die furchtbaren Judenverfolgungen des 14. Jahrhunderts durch die ökonomische Schädigung einzelner Bevölkerungskreise durch die Juden verursacht seien. Wäre aber selbst diese Meinung materiell richtig, so wäre mit der ökonomischen Erklärung einer solchen einzelnen Erscheinung noch recht wenig erreicht. Nur dann, wenn die gesamte Rechtslage der Juden sich prinzipiell ökonomisch begreifen ließe, könnte von einer wirtschaftlichen Erklärung der äußeren Geschicke der Juden die Rede sein. Eine solche prinzipielle Konstruktion der mittelalterlichen jüdischen Geschichte ist, so viel ich sehe, in zweifachem Sinne versucht worden, und wir können an die Würdigung dieser Versuche umso unbefangener gehen, als sie von aller antisemitischen Tendenz durchaus frei sind und nicht wie manche der vorhin berührten ökonomischen Erklärungen der Judenverfolgungen den mittelalterlichen Judenhaß wirtschaftlich rechtfertigen, sondern die Lage der Juden wirtschaftlich erklären wollen. Der eine dieser Versuche rührt von Roscher her. In seinem: Aufsatz »Über die Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkt allgemeiner Handelspolitik« stellt er die These auf, die allmähliche Verschlechterung der rechtlichen Lage der Juden erkläre sich aus

ihrer allmählichen ökonomischen Ersetzung durch die einheimische Bevölkerung. Solange die Juden allein einen leistungsfähigen Handelsstand gebildet hätten, wären sie geduldet und im Vollbesitz ihrer Rechte geblieben, mit dem Aufkommen eines nichtjüdischen Handelsstandes habe sich auch die rechtliche Lage der Juden mehr und mehr verschlimmert. »Was ich behaupte, ist nur dieses: daß bei den germanischen Völkern im früheren Mittelalter die Juden als solche jedenfalls weit besser behandelt worden sind, als im späteren. Das erklärt sich auch leicht. Es haben nämlich die Juden damals ein großes Bedürfnis der Volkswirtschaft befriedigt, welches lange Zeit kein anderer befriedigen konnte: das Bedürfnis eines gewerbsmäßigen Handelsbetriebes. Die germanischen, zum Teil auch die romanischen Völker fühlten bereits dieses Bedürfnis, ohne doch aus eigenen Mitteln zu seiner Befriedigung reif zu sein; während die Juden schon damals vorzüglich dazu geeignet waren.« »Die Judenverfolgungen unseres späteren Mittelalters sind zum großen Teil ein Produkt der Handelseifersucht. Sie hängen zusammen mit dem ersten Aufblühen des nationalen Handelsstandes«[1]). Die Verdrängung der Juden aus dem Handel habe dann ihre ausschließliche Beschäftigung mit dem Geldhandel zur Folge gehabt, die ihrerseits wieder die Ursache des spätmittelalterlichen Judenverfolgungen geworden sein[2]). — Soll diese Theorie leisten, was sie verspricht, so muß die Entstehung eines selbständigen nationalen Handelsstaates einen hinreichenden Grund der Verschlechterung der rechtlichen Lage der Juden bilden. In dem Sinne, an den man zunächst denken könnte, daß die Erkenntnis von der wirtschaftlichen Notwendigkeit der Juden ihre Lage begünstigt und die Einsicht in ihre Entbehrlichkeit die Verschlechterung ihrer

[1]) Vgl. Roscher Ansichten der Volkswirtschaft Bd. II, S. 327 u. 333 f.

[2]) a. a. O. S. 339.

Lage herbeigeführt habe, kann dieser Zusammenhang nicht wohl angenommen werden. Ganz abgesehen davon, daß die zum guten Teil gefühlsmäßig bedingte Stellung zu den Juden nicht wohl aus derartig rationellen und abstrakten Erwägungen erklärt werden kann, hätte die Einsicht in die wirtschaftliche Notwendigkeit der Juden nur dann einen günstigen Einfluß auf ihre rechtliche Lage auszuüben vermocht, wenn es schwierig gewesen wäre, diese nützliche Bevölkerungsschicht ins Land zu ziehen oder im Lande zu halten, was doch nur vereinzelt zutreffen dürfte. Das Entstehen eines selbständigen nichtjüdischen Kaufmannsstandes aber mag zwar die Verdrängung der Juden aus dem Warenhandel bis zu einem gewissen Grade erklären. Eine Herabdrückung der gesamten rechtlichen Lage der Juden, ein Überhandnehmen von Judenverfolgungen ist erst dann zu begreifen, wenn irgend ein anderweitiges Motiv zum Judenhaß vorhanden ist, das früher nur nicht zur Entfaltung kommen konnte. So blieben denn die Motive der ungünstigen Lage auch jetzt noch außerwirtschaftlicher Natur. Ein einleuchtender Zusammenhang zwischen der Entstehung eines nationalen Handelsstandes und der Verschlechterung der Lage der Juden ist vielmeur nur dann vorhanden, wenn man die Eifersucht auf die jüdische Konkurrenz als Ursache der Verschlechterung der Lage der Juden ansehen wollte. Dazu aber wäre erforderlich, die Entstehung der spätmittelalterlichen Judenrechts sowie der Judenverfolgungen auf die Wirtschaftsklassen hin zu untersuchen, denen sie entstammen, und so wenig man die Lage der Juden bisher von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet hat, scheinen doch auch die bekannten Tatsachen nicht für Roscher zu sprechen. Das spätmittelalterliche Judenrecht hat schwerlich in den Kreisen der Kaufmannschaft seinen Ursprung und auch die Judenverfolgungen sind zum großen Teil von ganz anderen Bevölkerungsschichten ausgegangen.

Es ist bekannt, wie bei der ersten großen Judenverfolgung im I. Kreuzzuge die Juden bei der Bevölkerung der Städte Schutz und Zuflucht finden, und bis zu den Verfolgungen des schwarzen Todes hin, sind es oft die Kreise des städtischen Patriziats, die für die Juden eintraten. Die Entstehung eines nationalen Handelsstandes könnte nur indirekt als Ursache des ausschließlichen jüdischen Kreditgeschäfts, einen ungünstigen Einfluß auf die soziale Lage der Juden ausgeübt haben, für die Entwicklung des Judenrechts kann ihr schwerlich Bedeutung zukommen. Bei noch so weitem Entgegenkommen gegen Roscher scheitert seine Theorie daran, daß sie den außerdeutschen Verhältnissen gegenüber völlig versagt. In außerordentlich scharfsinniger Weise allerdings versucht er darzutun wie das frühere oder spätere Eintreten der Rechtsverschlechterung der Juden in den einzelnen Ländern einer schnelleren oder langsamer Entwicklung eines nationalen Kaufmannsstandes parallel geht. Schon diese Annahme aber, daß das allmähliche Vordringen wirtschaftlicher Kultur von einem entsprechenden Sinken des Niveaus der Juden begleitet wird, trifft für die außerdeutsche Entwicklung kaum irgendwo zu. Sie versagt nicht nur, wie Roscher selbst zugibt, gegenüber der modernen Emanzipation der Juden, nicht nur gegenüber dem frühmitteralterlichen Judenhaß einzelner Länder, sie trifft für Italien, das fortgeschrittenste Wirtschaftsentwicklung mit großer Duldung den Juden vereint, so wenig zu wie für das Gebiet des Islam, und auch im christlichen Spanien erhielt sich bis in die Hochblüte mitteralterlicher Wirtschaft die Stellung der Juden ungemindert aufrecht. Vor allem aber baut sich Roschers Theorie auf der irrigen Voraussetzung auf, daß in ganz Europa die Juden in erster Linie Händler seien, und erledigt sich darum mit der richtigen Einsicht in die Tatsachen von selbst. So kommt sie höchstens für Deutschland in Betracht, hier aber ist sie, ganz

abgesehen von den vorhin hervorgehobenen Einwendungen, auch darum unzulänglich, weil die wirtschaftliche Sonderstellung der deutschen Juden ihrerseits durch eigentümliche Rechtsentwicklung bedingt ist.

Eine ganz entgegengesetzte Auffassung wird von Marx und neuerdings von Sombart vertreten. Für Marx ist das Judentum die Verkörperung kapitalistischen Geistes, die Schicksale des Judentums erklären sich als Geschicke des Kapitalismus. Uns interessieren hier nicht die oft recht gehässigen Ausführungen, in denen Marx auch die geistige Konstitution des Judentums als einen Reflex kapitalistischen Geistes begreift, und die in ihrer gesuchten Ungerechtigkeit und Künstlichkeit nicht gerade einen Ruhmestitel marxistischer Geschichtstheorie bedeuten. Aber auch die äußeren Schicksale der Juden werden von Marx aus der Entwicklung des Kapitalismus erklärt: »Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist des christlichen Volkes geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind«[1]). Während bei Marx die unmittelbare Anwendung auf das Mittelalter noch fehlt, findet sie sich bei Sombart, der die Marxsche Theorie, losgelöst von ihrer Hegelschen Hülle, sich zu eigen gemacht hat. »Mit dieser Umwertung wird man auch die sogenannte Emanzipation der Juden in Verbindung bringen dürfen. Die jüdische Rasse ist — ob von Natur oder durch den Gang der geschichtlichen Entwicklung, bleibt sich gleich — nach einer Seite ihrer Veranlagung gleichsam die Incarnation kapitalistisch-kaufmännischen Geistes, deshalb verachtet, solange dieser nichts galt, geduldet und geschützt, seit

[1]) K. Marx »Zur Judenfrage« abgedruckt in der von Mehring herausgegebenen Sammlung »Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx etc.« Bd. I, S. 390 ff., vgl. besonders S. 426 f.

und wo er in Kurs gekommen ist«.[1]) Trotz der aphoristischen Form, in der sie uns entgegentritt, verdient diese Auffassung doch wohl genauere Nachprüfung. Es wird freilich von vornherein bedenklich sein, eine so tiefgehende Bewegung wie den mittelalterlichen Judenhaß, ein so stark die Geister in Anspruch nehmende Entwicklung wie die Stellung der Juden im Mittelalter, so elementare und leidenschaftliche Ausbrüche der Volksleidenschaft, wie dessen Judenverfolgungen auf ein immerhin so vages Motiv wie das der Verachtung und Geringschätzung kapitalistischen Wesens zurückzuführen. Haltbarkeit und Festigkeit könnte diese Hypothese nur dann gewinnen, wenn der Gegensatz anders gerichteter Wirtschaftsinteressen gegen die kapitalistisch-jüdische Wirtschaft sich zur Erklärung der Lage der Juden im Mittelalter heranziehen ließe, und Voraussetzung einer solchen Erklärung wäre abermals die Zurückführung der für und gegen die Juden gerichteten Bewegungen auf die entsprechenden Wirtschaftsklassen. Für diese Sombartsche Theorie spricht sicherlich die eine große Tatsache, die Roscher von seinem Standpunkt nicht mehr wirtschaftlich zu erklären vermag, die moderne Judenemancipation, die sich auch ohne großen Zwang auf die Vertreter der modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung zurückführen läßt. Auch ein Teil der andern Tatsachen, die gegen Roscher sprechen, ließen sich zu Gunsten dieser Theorie anführen. Die in den Verfolgungen des 14. Jahrhunderts hervortretende besondere Judenfeindschaft des »kleinen Mannes« ließe sich leicht als eine Reaktion gegen den beginnenden Kapitalismus deuten, und die ebenfalls vielfach bemerkbare den Juden ungünstige Stellung der ländlichen Aristokratie stünde damit ebenfalls wohl in Einklang. Auch die günstige Lage der Juden in einem wirtschaftlich so fortgeschrittenen Lande wie Italien ließe sich etwa noch in den Dienst der Sombartschen Theorie stellen.

[1]) Vgl. Sombart der moderne Kapitalismus, Bd. II, S. 349.

Gleichwohl wird man auch in dieser Theorie keine befriedigende Erklärung der Lage des mittelalterlichen Judentums finden können. Gegen sie spricht zunächst die von Roscher zur Stütze seiner Anschauung geltend gemachte Tatsache, daß, wenn auch nicht durchweg, so doch in einzelnen Ländern mit der fortschreitenden wirtschaftlichen Kultur sich die Lage der Juden bedeutend verschlechtert. Auch die Geschichte der spanischen Juden, die freilich auch nicht für Roscher angeführt werden kann, spricht jedenfalls aufs Stärkste gegen Sombart, da die Hochblüte des spanischen Kapitalismus mit der Vertreibung der Juden aus Spanien zusammenfällt. Vor allem aber krankt diese Anschauung an der irrigen Annahme, daß die Juden durchweg Vertreter kapitalistischen Geistes seien. Dieser Annahme stehen einmal die so oft hervorgehobenen Tatsachen entgegen, daß die Juden in vielen Ländern in überwiegendem Maße in Handwerk und Ackerbau tätig sind. Weder den sizilianischen Schmieden und Lastarbeitern noch den griechischen Seidenbauern, noch den palästinensischen Handwerken, von denen uns eine spätmittelalterliche Quelle berichtet, können etwaige Gefühle zu Gunsten oder zu Leide des Kapitalismus etwas nützen oder schaden. Und wenn noch heute die jüdischen Handwerker Marokkos und ihre Berufsgenossen mitsamt den jüdischen Proletariern Rußlands sich unter völlig mittelalterlichem Rechtsdruck befinden, so werden auch sie nicht als Vertreter des Kapitalismus sich ihre Emancipation erringen können. Aber noch nach anderer Seite hin scheint mir die Identifizierung der Wirtschaftsweise der Juden im Mittelalter mit modern-kapitalistischer Wirtschaftsführung unzulässig. Auch der jüdische Händler des Mittelalters kann nur sehr vereinzelt als Vertreter kapitalistischen Geistes angesprochen werden. Das gilt von der äußeren Organisation wie von den beherrschenden Antrieben der jüdischen Handelsunternehmungen im Mittelalter. In ihrer äußeren Organisation sind sie

außerordentlich starkem Wandel unterworfen. Der frühmittelalterliche Kaufmann, der so oft für fremdes Geld bestellte Ware beschafft, der zu sehr starkem Teil eine feste Kundschaft versorgt, der die Ware ins Haus bringt, der persönlich den Transport seiner Ware bewerkstelligt, ist nicht zu vergleichen mit dem Handelsherrn des späteren Mittelalters und ebensowenig dieser mit dem Hausierer, den uns das ausgehende Mittelalter gezeigt hat. Sie alle aber sind auch in der äußeren Organisation ihrer Wirtschaft scharf geschieden von modern-kapitalistischer Handelsunternehmung. In erhöhtem Maße aber gilt das von dem sie erfüllenden und leitenden Geist. Auch der jüdische Kaufmann des Mittelalters ist nicht beherrscht von dem Erwerbstrieb, der nach Sombart die kapitalistische Wirtschaft charakterisiert, sondern auch er sucht seine »Nahrung« so gut wie der mittelalterliche Mensch sonst. Die jüdischen Kaufleute untereinander respektieren, an vielen Orten wenigstens, streng die eingesessene Kundschaft ihrer Erwerbsgenossen, und die mittelalterliche Rechtsliteratur zeigt in überraschendem Maße, wie stark die Idee des Nahrungsschutzes auch die Wirtschaft der Juden beherrscht. So paradox es klingt, selbst für das Geldgeschäft der Juden trifft zum großen Teil diese Anschauungsweise zu, vor allem die kleine Pfandleihe wird in überwiegendem Maße als »Nahrung« betrieben, und man braucht nicht bis ins Mittelalter zurückzusteigen, um den Beweis zu liefern, daß der Kleinhandel auch der Juden weltenweit vom kapitalistischen Geist entfernt ist. Der jüdische Kleinhändler alten Stils in den kleinen Städten und Dörfern ist meist, wenn auch in anderer Nüanzierung, von demselben ruhigen und bequemen Geist erfüllt wie sein christlicher Nachbar.

Mit alledem soll selbstverständlich den wirtschaftlichen Verhältnissen der Juden nicht ihr Einfluß auf ihre rechtliche und gesellschaftliche Lage abgesprochen sein. Die vorstehenden Bemerkungen richten sich nur gegen

die dogmatische Anwendung der ökonomischen Geschichtserklärung, die hier wie überall die einmal vorhandene Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gewaltsam zu vereinheitlichen sucht. Die Judenfrage des Mittelalters umfaßt alle Bereiche kulturellen Lebens und ist darum nicht restlos als ökonomisches Phänomen zu begreifen. Überaus Wertvolles aber vermag die ökonomische Betrachtung der jüdischen Geschichte des Mittelalters zu leisten, wenn sie ohne falschen Apriorismus den Erscheinungen ihr Recht werden läßt und sich mit heuristischer Verwendung der ökonomischen Gesichtspunkte begnügt. Eine so unternommene ökonomische Betrachtung der Lage der Juden wird auf den hoffnungslosen Versuch verzichten, die Ursache des Judenhasses ausschließlich auf wirtschaftlichem Gebiet zu suchen. Sie wird nicht bestreiten wollen, daß die wirtschaftliche Lage der Juden selbst vielfach außerwirtschaftlich bedingt ist. Aber sie wird zu zeigen haben, wie die spezifischen Formen mittelalterlicher Judenverfolgung und mittelalterlichen Judenrechts wirtschaftlich erklärbar sind, warum der auch zu andern Zeiten vorhandene Judenhaß gerade in diesen bestimmten Formen sich bezeugen mußte. Sie wird sich freilich dann auch von dem Fehler frei zu halten haben, das ganze Mittelalter als eine Einheit zu begreifen. Vielmehr wird sie ihre fruchtbarste Anwendung eben auch in der Betrachtung der tiefgreifenden Unterschiede innerhalb der mittelalterlichen Entwicklung finden. Denn es unterliegt natürlich keinem Zweifel, daß durch wirtschaftliche Verhältnisse, wie sie das Deutschland des späteren Mittelalters aufweist, eine starke Verschärfung des Gegensatzes zwischen Juden und Nichtjuden herbeigeführt wurde und kein Vorurteilsloser wird bestreiten, daß in zwei so verschiedenen Bildern wie den die Juden austreibenden Städten Deutschlands und den für die Juden petitionierenden Städten Siziliens auch ökonomische Unterschiede ihren Ausdruck finden. Zu solcher Anwendung wird freilich erforderlich sein, daß sie mit

etwas detailierteren Vorstellungen als den meist verwendeten arbeitet. So vermag die jüdische Geschichte des Mittelalters noch reichen Aufschluß von ihr zu empfangen. Das größte Problem freilich, das ihr gestellt ist, liegt auf psychologischem Gebiet. Man hat sich gewundert, daß ein so spezifisch religiöses Volk wie die Juden zugleich ein so eminent wirtschaftliches Volk hat werden können, und sicherlich ist es das grandioseste Zeugnis für die Universalität jüdischer Begabung, daß das Volk des Glaubens zugleich das Volk der Wirtschaft ist. Man hat hierin aber geradezu einen innern Widerspruch erblickt, und den Sabbath- und den Alltagsjuden nicht ohne Ironie einander gegenübergestellt. Aufgabe einer tieferen Analyse jüdischen Wesens wird es sein, diesen Widerspruch zu heben, und eine vertiefte Auffassung der wirtschaftlichen Betätigung der Juden wird in erster Linie an der Aufklärung der Psychologie des Juden mitzuarbeiten haben. Ohne den Resultaten solcher Untersuchungen vorzugreifen, dürfen wir schon jetzt sagen, daß wir ihnen guten Gewissens entgegensehen können. Die Idealität und Aufrichtigkeit jüdischen Glaubens wird nicht durch sie herabgesetzt werden, wohl aber wird sie die wirtschaftliche Energie der Juden auf Motive zurückführen können, deren Nachbarschaft die Religion nicht zu scheuen hat. Eine schöne Arbeit von Max Weber hat nachgewiesen, wie aus den ernstesten und strengsten Richtungen protestantischen Geistes zu gutem Teil die ungeheure Steigerung wirtschaftlicher Energie herstammt, die den modernen Kapitalismus kennzeichnet. Auch der starke Wirtschaftssinn des Juden ist nur dann recht verstanden, wenn man den sittlichen Ernst der Berufserfüllung nicht verkennt, denn er entstammt und der ein wesentlicher Zug auch der Ethik des religiösen Judentums ist. Auch die Wirkungen der wirtschaftlichen Arbeit des jüdischen Stammes können vor jedem objektiven geschichtlichen Urteil wohl bestehen.

Alle diejenigen jedenfalls, die den Kulturwert wirtschaftlichen Fortschrittes anerkennen, werden darin einig sein daß die wirtschaftliche Wirksamkeit des mittelalterlichen Judentums, die uns beschäftigt hat, einen bedeutsamen Anteil an der Entwicklung moderner Kultur für sich in Anspruch nehmen darf.

Zur Redaktion der Mischna.

Von J. Bassfreund.

Teil I.

Bei der reichen Ernte, die das vorige Jahrhundert auf dem weitverzweigten Gebiete der jüdischen Wissenschaft gehalten, ist auch die historisch-kritische Erforschung der halachischen Literatur des Altertums und in erster Reihe der Mischna nicht leer ausgegangen. Grundlegend für diese Studien waren die Arbeiten Frankels, insbesondere seine »Hodegetik in die Mischna«, und sie sind es bis auf den heutigen Tag auch geblieben. Die »Hodegetik« umfaßt jedoch nur einen Teil der Frankelschen Untersuchungen über die Mischna, dem ein zweiter noch folgen sollte. Leider ist uns Frankel diesen, von ihm in Aussicht gestellten »zweiten Teil« schuldig geblieben, der, nach den Andeutungen im Vorwort und namentlich an vielen Stellen des vierten Kapitels der »Hodegetik« zu schließen, gerade die tiefer liegenden Fragen behandeln, insbesondere auch Untersuchungen über den innern Aufbau der Mischna und ihrer Bestandteile, sowie deren älteren oder jüngeren Ursprung enthalten sollte. Inzwischen ist eine Reihe von wertvollen Arbeiten namhafter Gelehrter erschienen, welche die Studien über die Mischna weiter fortgeführt und manches wichtige Ergebnis neu zu Tage gefördert haben. Ich nenne hier nur neben dem »Mebo ha-Mischna« von Jacob Brüll und »Dor Dor we-Dorschaw« von I. H. Weiß insbesondere die Abhandlungen Krochmals (More Nebuche ha-Seman, Pforte 13), Professor Dr. Israel Lewys (die Mischna des Abba-Saul) und Dr. Hoffmanns (die erste Mischna und die Kontroversen der Tannaim).

Gleichwohl harrt noch gar manches Dunkel auf diesem Gebiete der Aufhellung und manche Frage ihrer Beantwortung. Auch die nachstehende Abhandlung hat

keineswegs den Zweck sämtliche noch schwebenden Fragen in Erörterung zu ziehen oder gar zur Lösung zu bringen. Vielmehr ist es ein enger begrenztes Gebiet, auf welches ihre Untersuchungen von vorneherein gerichtet sind, deren Ziel und Zweck hauptsächlich darin besteht, die für die Redaktion der Mischna leitenden Grundgedanken und Prinzipien aufzufinden.

Schon Frankel hat, wie bekannt, auf diesen Gegenstand seine Aufmerksamkeit gerichtet und ihm ein ganzes Kapitel seiner »Hodegetik« gewidmet. Indessen wird es sich zeigen, daß unsere Untersuchungen von einem ganz andern Gesichtspunkte aus unternommen worden und darum auch in der Richtung, die sie einschlagen, von denjenigen Frankels wesentlich verschieden sind.

Ihr ursprünglicher Ausgangspunkt bildete die Frage nach dem eigentlichen Ziel und Zwecke der Mischna und andererseits nach den Mitteln, deren sie sich dazu bedient, eine Frage, die in ihrem ersten Teile bisher kaum flüchtig berührt, in ihrem zweiten Teile aber unseres Wissens noch gar nicht aufgeworfen worden ist.

Die Beantwortung dieser Frage bildet auch das eigentliche Ziel und den Kernpunkt dieser Abhandlung. Dabei aber mußte eine Reihe von eigentümlichen Erscheinungen in der Mischna mit in Betracht und Untersuchung gezogen werden, die zum Teil auch schon Frankel in dem mehr erwähnten vierten Kapitel seiner »Hodegetik« registriert und zu erklären versucht hat, die jedoch dort, wie uns scheinen will, nicht in ihrem eigentlichen Wesen erkannt und ihrer wahren Bedeutung nach gewürdigt worden sind, so daß unsere Untersuchungen sich doch wieder vielfach mit denjenigen Frankels berühren und gleichsam als Berichtigungen und Ergänzungen derselben gelten können.

Daß andererseits bei unseren Untersuchungen die Frage nach dem Verhältnis unserer Mischna zu früheren Mischna-Sammlungen gar nicht zu umgehen war, braucht

kaum gesagt zu werden, zumal die ailmähliche Entwickelung der Mischna bis zu ihrer gegenwärtigen Gestalt, wie sich noch zeigen wird, teilweise wenigstens die Voraussetzung bildet für die richtige Erkenntnis derjenigen Prinzipien, welche für das Verfahren ihres Ordners leitend waren.

Wir beginnen darum unsere Untersuchungen mit einem ausführlichen Kapitel über die »Vorläufer unserer Mischna« sowie über die Bedeutung des in den halachischen Quellen vielfach gebrauchten Ausdrucks משנה ראשונה.

I.

Die Vorläufer unserer Mischna-Ordnung; die sogenannte »erste Mischna«.

Unter dem »Mischnaordner« schlechthin versteht man allgemein den Patriarchen R. Juda ha-Nasi oder Rabbi. Für Raschi ist er auch der erste Mischna-Redaktor, da es vor diesem, wie Raschi meint, »noch keine geordneten Traktate gegeben habe« ועד ימיו לא היו מסכתות סדורות (Mezia 33 b und 86 a); vielmehr hätten die Tannaiten bis dahin die Halachoth ungeordnet, wie sie sie von den verschiedenen Lehrern überkommen, auch weiter tradiert. Gleichwohl war die Tatsache, daß in Wahrheit die Mischna-Redaktion nicht erst mit Rabbi begonnen, daß er vielmehr geordnete Mischna-Sammlungen bereits vorgefunden, die er der seinigen dann zugrunde gelegt, auch den Alten keineswegs ganz unbekannt. So weist schon Simson aus Chinon in seinem Werke Krithoth (Abt. V, Pforte 2, § 58) auf den Ausspruch R. Joses am Ende des Tr. Kelim hin: »Heil dir Kelim, du bist ausgegangen von der Unreinheit und endest mit Reinheit« אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה, aus dem hervorgehe, daß nicht nur diesem Schüler R. Akibas der Tr. Kelim bereits in einer ganz bestimmten Ordnung — die also spätestens aus der Zeit seines Lehrers herrühren konnte — vorgelegen habe, sondern daß diese

Ordnung auch nicht wesentlich verschieden gewesen sein konnte von derjenigen Gestalt, die dieser Traktat in unserer Mischna aufweist.

Noch bestimmter äußert sich der Gaon Scherira in seinem bekannten »Sendschreiben« im Hinblick auf den Ausspruch R. Jochanans (Sanhedrin 86 a) סתם מתניתין ר' מאיר . . . וכולהו אליבא דר' עקיבא dahin, daß der Mischna Rabbis diejenige R. Meirs zugrunde liege, welche selbst wieder auf derjenigen seines Lehrers R. Akiba beruht habe.

Genau dieser Auffassung entspricht auch die Ansicht Frankels, wie er denn auch als Beleg dafür, daß bereits R. Akiba die Mischna redigiert habe, lediglich auf die beiden oben angeführten Argumente sich berufen zu dürfen glaubt. Ob nicht aber auch Tosefta Sabim I, 5, wo von einer »Ordnung der Halachoth durch R. Akiba« כשהיה ר"ע מסדר הלכות לתלמידים ausdrücklich die Rede ist, auf dessen Tätigkeit als Mischnaordner zu beziehen wäre, lassen wir dahingestellt. Dagegen wäre man zweifellos geneigt, den schlagendsten Beweis für diese Tätigkeit R. Akibas in der Tatsache zu erblicken, daß in unserer Mischna selbst wie in der Tosefta mehrfach ausdrücklich der »Mischna R. Akibas« זו משנת ר' עקיבא Erwähnung geschieht[1]). Allein diesen Beweis gerade glaubt Frankel entschieden zurückweisen zu müssen. »Wollte man,« meint Frankel, »hieraus allein schließen, daß R. Akiba die Mischna geordnet habe, so müßte man in gleicher Weise auch weiter darauf schließen, daß es auch eine Mischna-Ordnung bereits vor R. Akiba gegeben habe;« denn Sanhedrin III, 4 und Tosefta, Maasser scheni II, 12 werde der »Mischna R. Akibas« eine »ältere Mischna« gegenübergestellt זו משנת ר' עקיבא אבל משנה ראשונה וכו', wie denn von einer משנה ראשונה auch sonst noch mehrfach die Rede sei[2]). Ob denn aber eine solche Schlußfolgerung tatsächlich so von der Hand zu weisen

[1]) Vgl. die Stellenangabe bei Frankel, Hodeg. 210.

[2]) Vgl. die Stellen bei Frankel daselbst.

wäre, ob nicht auch sonst für die Existenz einer Mischna-Ordnung vor R. Akiba genügende Anzeichen sich vorfänden, darüber ist Frankel in eine Erörterung überhaupt nicht eingetreten. Er begnügt sich einzig und allein mit dem Hinweis darauf, daß der Ausdruck משנה ראשונה auch in Kethubboth V, 3 und Tosefta Para IV, 1 vorkomme, wo er auf eine der Zeit R. Akibas vorangehende Mischna-Ordnung schon darum nicht bezogen werden könne, weil dort teils darunter auch R. Akibas nähere Erklärung einer Halacha miteinbegriffen werde, teils sogar Lehrmeinungen seiner Schüler R. Jose und R. Simon mit משנה ראשונה bezeichnet werde. Er ist darum der Ansicht, daß unter dem Ausdruck משנה an diesen Stellen überhaupt nur eine einzelne Halacha zu verstehen sei, der bisweilen eine andere, »ältere« als משנה ראשונה gegenübergestellt werde. Warum aber, wenn doch einmal der Ausdruck הראשונה nicht in absolutem Sinne als die »erste«, sondern nur relativ als »ältere«, »frühere« zu nehmen sei, unter משנה ראשונה nicht ebensogut auch eine relativ »ältere« oder »frühere« Mischna-Ordnung, wie eine relativ »ältere« oder »frühere« Halacha verstanden werden könne, ist nicht abzusehen. Indessen werden wir auf diesen Punkt noch später zurückzukommen Gelegenheit finden.

Aber zugegeben einmal, daß der Ausdruck משנה wirklich auch schon in Mischna und Tosefta im Sinne einer einzelnen Halacha aufzufassen wäre, so dürfte dies jedenfalls für die Stelle in Tosefta, Maasser-scheni II, 12 schwerlich als zutreffend zu erachten sein, da es sich hier ja gar nicht um eine verschiedene Lehrmeinung, um eine andre Halacha handelt, sondern um eine verschiedene Version in Bezug auf eine Kontroverse zwischen Schammaiten und Hilleliten[1]). Will man der Stelle keinen Zwang antun, so wird man den Sinn derselben nur dahin verstehen

[1]) Frankel hat diese Schwierigkeit selbst herausgefühlt, wie aus der Anmerkung 2 zur Stelle zu ersehen ist.

können, daß R. Jose habe sagen wollen: »So lautet die Kontroverse in R. Akibas Mischna; die »frühere Mischna« dagegen hatte dafür folgende Version«. Und genau so verhält es sich zweifellos auch mit der Bemerkung desselben Mischnalehrers in M. Sanhedrin III, 4, die offenbar besagen will: »Diese Form der Halacha gehört R. Akibas Mischna an, in der »früheren Mischna« dagegen hatte sie folgenden Wortlaut«[1]).

Daß es in der Tat schon lange vor R. Akiba, ja lange vor der Tempelzerstörung auch eine Mischna-Ordnung gegeben hat, dafür liegen so zahlreiche und zwingende Gründe vor, daß jeder Zweifel hierüber füglich ausgeschlossen erscheint. Schon N. Krochmal hat in seiner auch heute noch sehr beachtenswerten, an vortrefflichen Bemerkungen und wertvollen Winken reichen Abhandlung über die mündliche Überlieferung (More Nebuche etc. Pforte 13), eine Reihe von überzeugenden Argumenten für diese Tatsache beigebracht. Daß mindestens 2 Traktate, Middot und Joma, in der Zeit vor R. Akiba redigiert waren, wird übrigens vom Talmud selbst ausdrücklich bezeugt. Nach dem Zeugnis R. Hunas (Joma 16 a), der hier offenbar auf einer zuverläßigen Überlieferung fußt, rührt die Redaktion des Traktats Middoth von R. Eliëser b. Jakob her, der den Tempel noch gesehen hat, und seine Autorschaft wird zudem auch noch vom Talmud mit Gründen erhärtet, die auch Frankel (a. a. O. 73) als durchaus zutreffend anerkannt. Ebenso bezeugt R. Jochanan (Joma 14 b), daß der Redakteur des Traktates Joma Simon aus Mizpa gewesen sei, der, wie aus Pea II, 6 zu ersehen, ein Zeitgenosse R. Gamliels I gewesen ist und noch zur Zeit, als das Synedrion in der Quader-Halle des Tempels

[1]) Vgl. auch Tosefta Para IV, 1, wo es auch nur heißen kann: so lautete die »frühere Mischna«, da es sich auch hier nicht um eine einzelne Lehrmeinung, sondern um eine Controverse mehrerer Tannaim handelt.

seinen Sitz hatte, gelebt hat. Auch auf diese Talmudstelle hat Frankel selbst gelegentlich der Erwähnung des Simon aus Mizpa (a. a. O. 66) einmal hingewiesen, ein Beweis, wenn es dessen überhaupt noch erst bedürfte, daß er sie keineswegs übersehen habe. Um so unbegreiflicher erscheint es, daß er trotzdem sich darauf versteift, den Beginn der Mischna-Ordnung erst von R. Akiba zu datieren. Krochmal weist aber ferner nach, daß auch die Ordnung des Tr. Tamid aus sehr alter Zeit herrühre und bereits Simon aus Mizpa vorgelegen habe, daß in unserem Traktate Schekalim Partieen enthalten seien, die wahrscheinlich sogar auf eine noch weit frühere Zeit zurückweisen, auf die Zeit kurz nach dem Bruderkriege zwischen Hyrkan und Aristobul, also etwa auf die Zeit Hillels. Ebenso weist er auch noch in anderen Traktaten Stellen nach, deren Ursprung in sehr alter Zeit zu suchen sei, die wir aber hier füglich übergehen können.

Dr. Hoffmann hat sodann mit ebenso viel Scharfsinn wie Gelehrsamkeit noch zahlreiche andre Partieen in unserer Mischna nachgewiesen, die aus einer alten, noch in die Zeit des Tempelbestandes zurückreichenden Mischna-Ordnung herrühren[1]). Hinzuzufügen wäre noch, daß die beiden Traktate Negaim und Oholoth offenbar bereits R. Eleasar b. Asarja vorgelegen haben[2]).

Insbesondere aber möchten wir noch auf ein Moment hinweisen, das nach dieser Richtung hin unseres Wissens bisher noch nicht gewürdigt worden ist, nämlich auf die Tatsache, daß unsere Mischna selbst direkte Hinweise auf andere Halacha-Sammlungen enthält, insofern in ihr mehrfach sich Stellen finden, die schon der Form

---

[1]) a. a. O. S. 12—26.

[2]) Cfr. Chagiga 14 a und Sanhedrin 67 b, wo er zweimal eine haggadische Deutung R. Akibas mit der Bemerkung zurückweist כלך מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות; daß der Traktat Negaim sehr alt ist, ist auch aus Tosefta Negaim I, 1 zu ersehen.

nach deutlich als Zitate gekennzeichnet sind, und von welchen teilweise wenigstens sich festhalten läßt, daß sie nur einer sehr alten Halacha-Sammlung entnommen sein können. Sie werden gewöhnlich eingeleitet durch ולמה אמרו oder auch durch andere, ähnliche Formeln. Wir setzen zunächst die Stellen, soweit wir sie uns notiert haben, hierher: Challa III, 1 א"כ למה אמרו המכל אוסר כל שהוא; Orlah II, 6 למה ולמה אמרו כל המחמץ והמתבל והמדמע; Bikkurim III, 12 איתתי אמרו תוספות (vgl. ib. M. 11 אמרו הביכורים כנכסי כהן הביכורים) וכו'; Pesachim I, 1 ולמה אמרו שתי שורות במרתף; ib. VII, 5 ולמה אמרו אחת גדולה ואחת קטנה; Kelim XVII, 9 מפני שאמרו ולמה הוזכרו רמוני כאדן; Maaser scheni II, 6 מפני שאמרו אין מחללין כסף על נחושת מדו חק; Sukka III, 13 אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג וכו'; Moëd katon III, 5 מפני שאמרו שבת עולה ואינה מפסקת רגלים מפסיקין ואינן עולי; מפני שאמרו שלש על שלש שנתמעט טהור וכו'; Kelim XXVII, 8 מפני שאמרו מי חטאת שעשו מצותן אינן מטמאין (vgl. Para XII, 4 dagegen Adujoth V, 3); Negaim IV, 11 מפני שאמרו אם בהרת קדמה לשער לבן טמא וכו'; Sabim V, 3 מפני שאמרו כל הנושא ונישא על גבי משכב וכו; Kelim XXV, 8 לא אמרו אלא לידים; לא הוזכרו אלא מפני השבת אבדה das. XXVII, 12 המהורות בלבד; Arachin VI, 3 אעפ"י שאמרו חייבי ערכין וכו'; das. M. 5 אעפ"י שאמרו עבדים נמכרין בכספותן לשבח; ferner Terumoth XI, 2 אמר ר' יהושע לא מנו חכמים . . . אלא אמרו שבעה משקים טמא; Bechoroth III, 1 אמר ר' עקיבא . . . אלא אמרו סימן הולד וכו'; Erubin IV, 9 וזו היא שאמרו עני מערב ברגליו; Mezia III, 1 והלא קיבת שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא; Aboda sara II, 5 עולה חמורה . . . ואמרו כהן שדעתו יפה שורפו חיה ולא הודו לא בזה אמרו הנדה; Kelim V, 8 אבל אמרו אין נהנין ואין מועלין ביוצא בו אמרו האוכל בכית המנוגע; Para I, 1 והטהורה אופות בו וכו' פרס מנ' לקב.

[1]) Scheinbar freilich zitiert R. Josua (Terumoth XI, 2) unsere Mischna (Machschirin VI, 4); allein der Wortlaut שבעה משקין טמאין ist auch dort nicht zu finden. Jedenfalls aber würde diese Stelle doch beweisen, daß sie bereits R. Josua in der Mischna vorgelegen haben.

Sämtliche hier zitierten Stellen sind in unserer Mischna nicht zu finden und also aus einer andern, jedenfalls älteren Halacha-Sammlung angeführt. Daß es sich hier tatsächlich um Zitate von Mischna-Stellen und nicht etwa um Hinweise auf einzelne alte Halachoth handelt, ist namentlich aus Stellen, wie Pesachim I, 1[1]) und Para I, 1 (wo die Halachoth nur elliptisch zitiert sind), Aboda sara II, 5 und Sabim V, 3[2]) u. a. deutlich ersichtlich. Aus den Kontroversen, die sich bisweilen an diese Zitate knüpfen, wie andererseits aus dem Umstand, daß die Tannaim, die sie anführen, einer frühen Zeit angehören, ergibt sich zugleich der Schluß, daß es sich in diesen Fällen um Zitate aus sehr alten Mischna-Ordnungen handelt. So sehen wir, daß in Pesachim I, 1 die Interpretation der dort zitierten Halacha bereits eine Kontroverse zwischen den beiden Schulen Schammais und Hillels gebildet hat; ebenso finden sich unter den Kontroversanten Kelim XVII, 5 auch R. Akiba und Jochanan b. Nuri. Daß Moëd katon III, 5 aus der Zeit des Tempelbestandes herrührt, ergiebt sich aus M. 6 daselbst. In Terumoth XI, 2 ist es R. Josua, der sich auf die angeführte Stelle beruft, in Aboda sara R. Ismaël und in Bechoroth III, 1 R. Akiba oder nach Tosefta (II, 12) gar R. Josua.

Bisweilen finden sich die Stellen, auf welche Bezug genommen wird, in unserer Mischna selbst. So bezieht sich Schebuoth VII, 7 כשם שאמרו הפוגמת וכו׳ auf M. Kethubboth

---

[1]) Die Ellipse שתי שורות במרתף kann jedenfalls nur als Anfangsworte einer aus der Mischna bekannten und geläufigen Stelle aufgefaßt werden. In der Tat hat dann auch, wie wir nachträglich zu unserer Freude bemerken, bereits R. Akiba Eger in seinen Glossen zur Mischna diese Stelle als ein Citat aus einer älteren Mischna-Ordnung (ושם היו שונים שתי שורות במרתף) richtig erkannt.

[2]) Form und Wortlaut des Citats in Abodar sara II, 5, lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier um eine wörtlich angeführte Mischna-Stelle handelt; das gleiche ergibt sich auch aus dem Wortlaut in Sabim I, 3.

IX, 7; Kelim XXV, 2 לא הוזכרו ארבעה ושבעה וכו׳ auf XXIX, 7 u. 8 daselbst; ib. XXVI, 1 לא אמרו אלא בכפיפה וכו׳ auf den Anfang derselben Mischna; Oholoth II, 7 לא אמרו עצמות כשעורה אלא עצם כשעורה auf M. 3, bezw. 5 das.; man vergl. außerdem noch Pea IV, 5 ר׳ גמליאל אומר לא אמרו וכו׳ und Kelim XXV, 7 ר׳ טרפון אומר לעריבה וכו׳, wo die Mischnastelle selbst durch die Tannaim näher erläutert, bezw. abgegrenzt wird. Auch in diesen Fällen läßt sich zumeist feststellen, daß jene Stellen bereits in derjenigen Mischnaordnung enthalten waren, welche nicht nur bereits R. Meir und R. Jose vorgelegen, wie Kelim XXV, 2, bezw. XXVI, 1, sondern auch schon R. Jochanan b. Nuri (vgl. Oholoth II, 7), R. Tarfon und R. Akiba (vgl. Kelim XXV, 7), ja auch schon R. Gamliel (vgl. Pea IV, 5).

In derselben Weise werden wir auch die gleiche Erscheinung in der Tosefta zu beurteilen haben, vergl. z. B. das. Terumoth III, 1 und 2; Schebiith I, 3; VII, 14; Kelim, Mezia VII, 6; ib. Bathra III, 8; Tohoroth I, 1; Negaim I, 1 u. a. Hier zeigt es sich noch deutlicher, daß es sich tatsächlich um bestimmte Stellen einer Mischna-Ordnung handelt, auf die in den Zitaten und Erklärungen Bezug genommen wird, da in den meisten Fällen die Tosefta unsere Mischna im Auge hat. Da diese Bezugnahme auch durch ältere Tannaim wie R. Akiba geschieht, so muß auch ihnen bereits eine Mischna-Ordnung vorgelegen haben[1]).

Ist demnach auch nicht mehr zu bezweifeln, daß die Redaktion der Mischna lange vor R. Akiba begonnen hat, so bleibt doch noch die Frage, wie weit dieser Beginn zurückreicht, bezw. ob überhaupt ein terminus a quo für

[1]) Wir verweisen hier noch auf die Baraitha Beza 26 a תיר בכור תם וכו׳ אמר לו ר׳ שמעון בן מנכיא הרי אמרו אין רואין טומין בייט כיוצד וכו׳, weil aus dieser Stelle am deutlichsten zu ersehen ist, daß unter אמרו nicht eine Halacha, sondern eine Mischna-Stelle zitiert wird. Denn, daß R. Simon b. M. hier eine vollständige Mischna- oder Baraitha-Stelle zitiert, kann keinem Zweifel unterliegen.

dieselbe sich genau bestimmen lasse. Dr. Hoffmann behauptet das Letztere allerdings. Seiner Ansicht nach ist die erste Mischna-Sammlung etwa rund 3 Dezennien vor der Tempelzerstörung entstanden, sie und keine andere sei es auch, welche in Mischna und Tosefta unter der Bezeichnung משנה ראשונה mehrfach erwähnt werde, und eben dieser »ersten Mischna« seien auch sämtliche Partieen in unserer Mischna, die nachweislich alten Ursprunges seien, entnommen.

Wir können diese Ansicht nach keiner Seite hin als zutreffend erachten. Das πρῶτον ψεῦδος ist, daß Hoffmann den Ausdruck משנה ראשונה in absolutem Sinne als »die erste Mischna« verstehen zu sollen glaubt, während er in Wahrheit nur relativ als »ältere«, »frühere« aufzufassen ist. Denn darin behält Frankel allerdings Recht, und keine Interpretationskunst kann darüber hinweghelfen, man mag unter משנה eine Halacha-Sammlung oder eine einzelne Halacha verstehen, immerhin kann in Kethubboth V, 3 משנה ראשונה nur die relativ »ältere« oder »frühere«, den Standpunkt R. Tarphons und R. Akibas, wie Frankel zutreffend bemerkt[1]), noch in sich mitbefassende Mischna bedeuten, im Gegensatz zu der späteren nachakibaschen, dem ב"ד שלאחריהן. Zudem bezeugt ja auch der Jeruschalmi, wie Hoffmann sehr wohl weiß, ausdrücklich daß diese משנה ראשונה, wie sie in unserer Mischna genannt wird, tatsächlich gar nicht die »erste«, die älteste sei, daß sie vielmehr eine spätere Modifikation einer älteren Mischna darstelle, welche letztere darum auch dort als die משנה ראשונה, jene aber als die »mittlere Mischna« משנה אמצעית bezeichnet wird. Die letztere bildet also nur die mittlere Phase in der zwiefachen Entwicklung und Wandlung, welche diese Halacha durchgemacht hat, und diese Phasen lassen sich auch noch ziemlich genau der Zeit nach fixieren. Die Geltungsdauer der Halacha in ihrer ältesten Form, der

[1]) a. a. O. 210 והם נכללו במשנה ראשונה.

משנה ראשונה des Jeruschalmi, reicht mindestens bis in die letzten Jahre des Tempelbestandes, vielleicht sogar noch weiter herab. Erst gegen Ende desselben, oder gar erst nach der Tempelzerstörung erhält sie diejenige Form, die unsere Mischna als משנה ראשונה, der Jeruschalmi als משנה אמצעית bezeichnet, und auch R. Akiba steht noch vollständig auf ihrem Standpunkte. In der n a c h akibaischen Zeit erfährt sie eine weitere Wandlung, die in der משנה אחרונה ihren Ausdruck findet.

Daß die »mittlere Mischna«, also die von unserer Mischna als משנה ראשונה bezeichnete frühestens in die Zeit ganz k u r z vor der Tempelzerstörung hinaufreicht, ergibt sich daraus, daß nach dem übereinstimmenden Bericht des Jeruschalmi, des Babli (Kidduschin 10 b), der Tosefta und des Siphre (zu Num. 18, 13; Piska 117) R. Jehuda b. Bethera in Nisibis noch den Standpunkt der älteren Halacha vertritt, und die ganze Art, wie er ihn verficht, die Schärfe, mit der er sich gegen die im Heimatlande inzwischen erfolgte Umgestaltung der Halacha wehrt, sprechen deutlich dafür, daß diese Umwandlung damals noch ganz jungen Datums, ein novum für ihn war[1]).

Wie dem aber auch sei, so steht doch Eines jedenfalls zweifellos fest, daß Kethubboth V, 3 unter משנה ראשונה n i c h t »die erste«, sondern nur die relativ ältere, oder die »frühere« Mischna zu verstehen sei.

Und dasselbe ergibt sich auch aus der Stelle Tosefta

---

[1]) Wir setzen hier den Bericht nach der Version des Babli her: וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל ר' יהודה בן בתירה לנציבין, שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. שלח לו, ואתה אי אתה אומר כן, מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בק"ו אי אתה יודע. וסה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה, זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה, אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה. Im Jeruschalmi lautet die Wendung אבל מה אעשה והם אמרו וכו', womit offenbar seine Zeitgenossen in Palästina gemeint sind. Über die Schlußworte עד שתכנס לחופה vgl. weiter unten Kap. VI, S. 87.

Para IV, 1. Kein Unbefangener wird sie anders verstehen als in dem Sinne, wie sie Frankel aufgefaßt hat, daß nämlich die Lehrmeinungen R. Joses und R. Simons selbst als משנה ראשונה bezeichnet werden. Man braucht nur diese Stelle der Tosefta mit unserer Mischna Para V, 1 zu vergleichen, um sich von der Richtigkeit dieser Auffassung zu überzeugen. Ja noch mehr eine solche Vergleichung ergibt bis zur Evidenz, daß unter der משנה ראשונה der Tosefta keine andere als unsere Mischna selbst zu verstehen sei, im Gegensatz zu der später umgestalteten Halacha, also der משנה אחרונה, die, weil jünger als selbst unsere Mischna, in dieser nicht mehr Aufnahme finden konnte[1]).

Genau in derselben Weise wird auch Tosefta Kelim B. Mezia VIII, 5 unsere Mischna Kelim XVIII, 5 als בראשונה היו אומרים aufgeführt und an sie dann die spätere Halacha unter רבותינו אומרים angefügt.

Wie Hoffmann angesichts der Tatsache, daß doch hier jedenfalls die משנה אחרונה jünger sein muß als selbst R. Jose und R. Simon und diejenige in Kethubboth V, 3 zum mindesten jünger als der, noch auf dem Standpunkte der משנה ראשונה stehende R. Akiba, behaupten konnte, daß »sofern die Zeit sich bestimmen läßt, selbst die משנה אחרונה welche die alte Lehre modifiziert, niemals jünger als die Mischna R. Akibas sei,« ist schwer verständlich. Schon die Bezeichnung רבותינו אמרו, unter welcher die משנה אחרונה Tosefta Para IV, 1 und ebenso Kelim, Mezia VIII, 5 erscheint, zeigt, daß dieselbe viel jünger ist als selbst R. Juda ha-Nasi oder Rabbi[2]).

[1]) In unserer M. fehlen die Worte מצאו פתוח או שנפתח, die aber notwendig ergänzt werden müssen (vgl. die Commentatoren); ebenso fehlt die im Namen R. Simon b. Jehudas angeführte Version.

[2]) Bekannt ist, daß an 3 Stellen unter רבותינו R. Jehuda II, der Enkel Rabbis zu verstehen sei (vgl. Jerusch. Nidda III, Hal. 4, 50 d und Parallelst., sowie Frankel, Einl. in den Jerusch. 92 a); daß aber auch sonst dieser Ausdruck auf die Zeit nach Rabbi hinweist, zeigt Tosefta Nidda VIII, 3; vgl. auch Babli Nidda 66 a und ib. 65 b.

Wir verweisen aber ferner noch auf eine Mischnastelle, aus der gleichfalls hervorgeht, daß משנה ראשונה unmöglich die »erste Mischna« Hoffmanns bedeuten kann. Gittin V, 6 handelt vom Sikarier-Gesetz, welches im Laufe der Zeit gleichfalls eine zweifache Umgestaltung erfahren hat. Die älteste Gestalt dieses Gesetzes aber, die משנה ראשונה, datiert, wie dort ausdrücklich angegeben ist, erst aus der Zeit »nach dem jüdischen Kriege« מהרוגי מלחמה ואילך, sie kann darum unmöglich mit der »ersten Mischna«, welche ein Menschenalter vorher redigiert sein soll, identisch sein[1]).

Hat sich nun so an den bisher angeführten Stellen die משנה ראשונה jünger als die »erste Mischna« Hoffmanns erwiesen, so dürfte dagegen in Nidda X, 6 die משנה ראשונה allem Anscheine nach viel älter als jene sein, da schon die spätere Modifikation derselben, die משנה אחרונה selbst bereits Gegenstand der Controverse ist zwischen den Schulen Schammais und Hillels, während doch aus ihrem Schoße nach Hoffmann die »erste Mischna« hervorgegangen sein soll. Hoffmann hat sich dadurch, daß er die משנה ראשונה mit der »ersten Mischna« identifiziert und sie so auf einen und denselben Zeitpunkt festgelegt hat, selbst die Hände gebunden und in die Zwangslage gebracht, einerseits jüngere Mischnas hinauf- und andererseits ältere herabzurücken.

An demselben Fehler leidet auch der von Hoffmann (a. a. O. S. 12—26) unternommene Nachweis, daß Teile der sogenannten »ersten Mischna« noch in unserer

[1]) Nach Graetz — in seiner nachgelassenen Schrift »das Sikarikon-Gesetz« S. 8 f. — soll dieses Gesetz freilich schon vor dem jüdischen Kriege bestanden haben und nur während des Krieges außer Kraft gesetzt worden sein. Aber auch er setzt dessen Entstehung nur in die allerletzte Zeit des Tempelbestandes (S. 17), und schon der Name »Sikarier-Gesetz« bürgt dafür, daß es frühestens aus der Zeit ganz unmittelbar vor dem Ausbruch des Krieges herrühren kann und demnach jedenfalls viel jünger als die angebliche »erste Mischna« sein muß.

Mischna uns erhalten seien. Weil er sich auch hier nicht damit begnügt hat, gewisse Partieen unserer Mischna als aus älteren, z. T. aus sehr alten Mischna-Sammlungen herrührend darzutun, sondern sie zugleich auch immer auf eben jene »erste Mischna«, also auf eine und dieselbe Zeit zurückführen will, darum fehlt seiner Beweisführung bei allem Scharfsinn und aller Gelehrsamkeit, die er darauf verwendet, die überzeugende Kraft, darum haftet ihr vielfach der Charakter des Gezwungenen an. Wir müssen es uns versagen, sämtliche gegen Hoffmanns Argumentation sich erhebende Bedenken an dieser Stelle anzuführen; nur einige wenige sollen hier kurz angedeutet werden. So wird es unverständlich bleiben müssen, warum nach H. (vgl. S. 34 u. 36) die erste Redaktion des Traktates Aboth, oder das Aboth der »ersten Mischna« in der Aufzählung der Synedrialhäupter bei Hillel habe Halt machen müssen, wenn doch in dieser »ersten Mischna« auch Agrippa I. Erwähnung finden konnte. Ebensowenig wird man sich von Hoffmann überzeugen lassen, daß Seder Joma und Seder Tamid von einem und demselben Redaktor herrühren. Denn darüber kann doch unmöglich ein Zweifel obwalten, daß der Talmud (Joma 14 b) nicht sowohl einen Widerspruch zwischen beiden bloß aufklären will, wie H. meint (S. 18), sondern vielmehr deutlich seine Meinung dahin zu erkennen gibt, daß sie verschiedenen Redaktionen angehören. Und da der erste Redaktor des Seder Joma den Seder Tamid bereits vor sich gehabt und aus ihm ganze Partieen herübergenommen hat, so wird man sicherlich Krochmal[1]) darin beipflichten müssen, daß Seder Tamid nicht nur sehr alten Ursprungs, sondern offenbar auch viel älter als Seder Joma sei.

Die Schwierigkeit ferner, welche die Baraitha in Menachoth (64 b) für seine Ansicht darbietet, daß Schekalim V nicht älter als die Regierungszeit Agrippa I sei, hat H.

[1]) a. a. O. 172.

selbst hervorgehoben[1]). Daß ihm aber der Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen, gelungen sei, kann nicht behauptet werden. Man wird sich schwerlich dazu verstehen wollen, der sehr unbestimmt gehaltenen Äußerung des sehr späten, und dazu wohl auch noch babylonischen Amoras R. Chasda, oder des noch viel jüngeren R. Jose b. R. Bun darum, weil sie im Jeruschalmi sich findet, mehr Gewicht beizulegen als dem ausführlichen Berichte der Baraitha und ihrem ausdrücklichen Zeugnisse[2]), daß das in M. Menachoth X, 2 erwähnte Ereignis während des Bruderkrieges zwischen Hyrkan und Aristobul sich zugetragen habe. Man wird darum auch hier weit eher der Ansicht Krochmals[3]) sich zuneigen, daß der Ursprung von Schekalim V in einer Zeit zu suchen sei, die nicht allzuweit nach dem Kriege herabreicht[4]). Das würde dann aber gleichzeitig ein weiterer Beweis für das hohe Alter des Tr. Tamid sein[5]), dessen Redaktion demgemäß etwa zwei Generationen vor Simon aus Mizpa, dem Redaktor des Seder Joma, anzusetzen wäre.

Aber gesetzt auch, es fände sich gegenwärtig unter all den Spuren, die auf die Existenz einer älteren Mischna-

---

[1]) S. 17, Anm. 2.

[2]) Diese Baraitha wird in etwas kürzerer Form auch in B. Kamma 82b und Sota 49a angeführt; aber an sämtlichen Stellen heißt es übereinstimmend: ועל אותה שעה (כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה) שנינו מעשה שבא עומר מגנות צריפין וכו׳.

[3]) S. 172.

[4]) Die Erwähnung Gabinis, des Tempelherolds unter Agrippa I. an dieser Stelle bietet keine sonderliche Schwierigkeit. Sie erklärt sich leicht als eine Änderung späterer Zeit, die an Stelle des älteren Namens denjenigen des, eben wegen seiner Auszeichnung durch Agrippa (Jeruschalmi zur Stelle, Hal. 5 und Babli Joma 20b) bekannteren Gabini gesetzt hat, gerade so wie an Stelle Ben-Gebers der Mischna in der Tosefta der jüngere, aber als Gesetzeslehrer ungleich bekanntere R. Jochanan b. Gadgeda genannt ist, während die Tosefta andererseits den auch in der Mischna (hier und Tamid VI, 3) erwähnten b. Arsa beibehalten hat.

[5]) Vgl. Krochmal a. a. O. 172 und Hoffmann S. 18.

Sammlung hinweisen, keine einzige, die weiter als in die Regierungszeit Agrippas I hinaufführte, so wären wir doch schon aus inneren Gründen genötigt, die ersten Anfänge einer Mischna-Ordnung in einer weit früheren Periode zu suchen und mit Bestimmtheit vorauszusetzen. Wie sollen wir uns denn sonst bei der Menge der zu tradierenden Halachoth auch nur die Möglichkeit vorstellen einerseits für das Schulhaupt, sie darzulegen, und andererseits für die Jünger, sie sich ins Gedächtnis einzuprägen, wenn sie nicht zuvor nach irgend einem Prinzipe oder System zusammengestellt und geordnet waren? So früh auch die Halacha gelehrt worden, immer muß es doch, das liegt auf der Hand, auch einen Leitfaden für ihre Lehrweise gegeben haben.

Nun ist es allerdings wahr, daß eine geraume Zeit hindurch das Schriftwort selbst diesen Leitfaden abgegeben und das Bedürfnis nach einem anderen gar nicht vorgelegen hat. Wie nämlich Scherira mit Recht behauptet und Frankel in seiner Hodegetik (3 ff.) dann auch durch Gründe näher dargetan hat, ist uranfänglich zur Zeit des zweiten Tempels die mündliche Lehre im engsten Anschluß an das geschriebene Gesetz selbst, als dessen nähere Erläuterung und Auslegung gelehrt worden, also in einer Form, ähnlich derjenigen, die unsere halachischen Midraschim zeigen. Erst später ist an ihre Stelle die Form der vom Schriftworte losgelösten Halacha getreten, wie sie sich uns in unserer Mischna darstellt, und die wir mit Frankel »abstrakte Halacha« nennen wollen. Es ist klar, daß so lange noch der »Midrasch« die ausschließliche Form der Traditionslehre gebildet hat, von einer Halacha-Sammlung oder Mischna-Ordnung überhaupt nicht die Rede sein konnte.

Allein Scherira behauptet auch nur, daß dies in der »allerersten Zeit des zweiten Tempels« der Fall gewesen sei וטעיקרא בבית שני ביומי דראשונים לפום ההוא אורחא הוה תנינהו, und Frankel begrenzt diese Zeit noch genauer dahin,

daß ihre Dauer mit derjenigen der Sopherim-Epoche zusammenfalle, daß dagegen mit dem Aufhören der »Sopherim« auch die alte Lehrweise aufgegeben worden und an die Stelle des Midrasch die »abstrakte Halacha« getreten sei. Mit der neuen Lehrweise in der nachsopherischen Zeit mußte demnach auch das Bedürfnis sich sogleich geltend gemacht haben, die vom Schriftwort losgelösten Halachas in anderer Weise zu ordnen, zumal ja nach Frankel (das. S. 6) die Umgestaltung der Lehrform eigens den Zweck gehabt habe, die verschiedenen Halachas, die bisher an der Hand der schriftlichen Lehre nur lose an einander gereiht waren, in ein festeres Gefüge, in eine innigere Beziehung zu einander zu bringen und sie nach »logischen Gesichtspunkten« zusammenzustellen. Umsomehr bleibt es ein Rätsel, warum Frankel dennoch den Beginn der Mischna-Ordnung erst zur Zeit R. Akibas, also mehr als 300 Jahre später angesetzt hat[1]).

Hoffmann hat diese Schwierigkeit, die sich ebenso sehr gegen seine »erste Mischna« erhebt, offenbar herausgefühlt, und um ihr auszuweichen, hat er folgenden Ausweg eingeschlagen. Nach ihm ist allerdings mit der Umwandlung der Lehrform auch gleichzeitig »die erste Mischna« entstanden; aber er behauptet zugleich, daß diese Umwandlung erst vier Dezennien nach Hillel stattgefunden habe. Dagegen habe bis dahin »der Midrasch die ausschließliche Form der traditionellen Lehre« gebildet (S. 12—26). Daß diese Ansicht mit der erwähnten Angabe Scheriras sich nicht gut vereinigen lasse, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Schlimmer ist, daß sie auch mit den Tatsachen in Widerspruch steht, ja dieselben geradezu auf den Kopf stellt.

[1]) Es ist dies um so unbegreiflicher, als ja Frankel selbst den Grundstock teils ganzer »Ordnungen« unserer Mischna, teils einzelner Traktate in derselben als sehr alten Ursprungs und aus einer Zeit lange vor der Tempelzerstörung herrührend anerkennt (a. a. O. S. 16).

Der Vorfall zwischen dem jungen Hillel und dem bethyrenischen Synhedrion gelegentlich der Peßach-Sabbathfrage[1]) beweist deutlich, daß bis dahin die ausschließliche Form der Traditionslehre nicht der Midrasch wie Hoffmann behauptet, sondern im Gegenteil gerade die »abstrakte Halacha« war, daß es Hillel gerade war, von dem der erste Anlaß ausgegangen[2]), die Traditionslehre wieder in enge Verbindung mit der Schriftauslegung zu bringen[3]), vermutlich, um gegenüber den Sadduzäern die

---

[1]) Vgl. Babli Pesachim 66 a, Tosefta das. IV, 1—2 und namentlich Jeruschalmi Pesachim VI, 1 (33 a).

[2]) Möglich, daß er die Anregung hierzu bereits von seinen Lehrern Schemaja und Abtaljon empfangen, welche als דרשנים גדולים bezeichnet werden.

[3]) Hillel, der darüber Bescheid geben soll, ob das Peßachopfer auch am Sabbat darzubringen sei, sucht diese Frage zunächst durch Ableitung aus der Schrift selbst zu entscheiden; aber man will ihn nicht hören. »Haben wirs nicht gleich gesagt, von dem Babylonier sollte uns Hoffnung kommen?« — so ruft man ihm höhnend zu. »Und ob er auch« — so heißt es im Berichte des Jeruschalmi dann weiter — »den ganzen Tag deuten und herleiten mochte, sie akzeptierten es nicht, bis er endlich beteuerte: so habe ich es überkommen von Schemaja und Abtaljon אעפ"י שהי' יושב ודורש כל היום לא קבלו ממנו עד שאמר להן יבוא עלי כך שמעתי משמעי' ואבטלין. Wäre, wie Hoffmann behauptet, um jene Zeit noch der Midrasch die ausschließliche Lehrform gewesen, warum wollten die בני בתירא von Hillels Schriftdeutungen nichts wissen? Wie konnte ihnen Hillel denn anders als an der Hand des Midrasch, d. h. der Schriftdeutung, Bescheid geben? Man sage nicht, daß die Opposition nicht der Methode überhaupt, sondern der Art, wie sie Hillel angewendet, gegolten, d. h. daß man nur die von ihm gegebenen Deutungen als unzutreffend zurückgewiesen habe. Denn erstlich wurde zum mindesten eine dieser Deutungen in der Folgezeit nicht nur tatsächlich rezipiert, sondern auch als so durchschlagend erachtet, daß R. Eliëser dem R. Akiba zurufen durfte עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת, als ob sie in der Schrift selbst mit klaren Worten ausgesprochen wäre, und R. Akiba wieder ihm antworten konnte: רבי הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה (Pesachim VI, 2). Sodann aber, woher wußten denn seine Gegner, daß Hillel in den Deutungen ihnen nicht

mündliche Lehre als in der Schrift selbst begründet darzutun. Hillel ist auch der erste, von dem wir hören, daß er, u. zw. gleichfalls vor dem betyrenischen Synhedrion, bestimmter Interpretationsregeln, der sogenannten »7 Hillelschen Regeln« sich bedient habe[1]). Zwar hatte Hillel mit seinem Bestreben vor dem bethyrenischen Synhedrion keine Gnade gefunden, er mußte sich fügen und zur Tradition, d. i. zur »abstrakten Halacha« wieder seine Zuflucht nehmen. Zweifellos aber hat er später, als er selbst an die Spitze des Synhedrions getreten war, seinen Plan, die schriftliche und mündliche Lehre mit einander wieder zu verbinden, von neuem aufgenommen und die Methode der Schriftauslegung in seinen Lehrvorträgen zur Anwendung gebracht. Es ist gewiß nicht zufällig, daß von Hillel, und von ihm zuerst, uns auch sonst Beispiele halachischer Schriftdeutung überliefert sind[2]).

Sicher aber ist, daß in der Zeit nach Hillel die Schriftauslegung allmählich immer mehr und mehr wieder in Aufnahme gekommen ist, also gerade zu der Zeit, in der nach Hoffman der Übergang vom Midrasch zur Mischna stattgefunden haben soll. Schon die Schulen

---

die Tradition seiner Lehrer gebe, die ja ihre Halachas nach Hoffmann nur als Midrasch tradierten? Vollends gar, wie sollen wir uns das Verhalten Hillels erklären, daß er unermüdlich so viel Anstrengungen macht und hartnäckig darauf besteht, die Entscheidung jener Frage aus der Schrift selbst herzuleiten, anstatt sogleich mit seiner Überlieferung hervorzutreten, nach der er ja allein gefragt worden ist? Kein Zweifel, hier handelte es sich um eine Prinzipienfrage! Hillel wollte die Tradition wieder in engere Beziehung zur Schrift selbst gebracht sehen, während das damalige Synhedrion sich dagegen stemmte, die Halacha, anstatt, wie bisher, auf die Tradition, auf die Schriftauslegung zu stützen.

[1]) Tosefta Sanhedrin VII, 11 שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני בתירה קל וחומר וכו' אלו שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה vgl. Siphra, Eingang I, 7.

[2]) Vgl. Siphra Schemini zu Lev. 11, 36; das. Tasria, Negaim IX zu Lev. 13, 37 und Jeruschalmi Pesachim VI, 1; 33 a unten.

Schammais und Hillels bedienen sich häufig der Schriftauslegung zur Anlehnung oder Ableitung von Halachas, und von Generation zu Generation sehen wir dann nicht nur die Beispiele »halachischer Exegese« sich mehren, sondern Hand in Hand mit dem stets wachsenden Gebrauche halachischer Schriftdeutung zugleich auch die Entwickelung ihrer Methodologie, der Interpretationsregeln immer weiter fortschreiten[1]), bis sie schließlich ihre höchste Blüte und Vollendung zur Zeit R. Akibas erlangt und Midrasch und Mischna neben einander in gleicher Weise gepflegt werden und als gleichwertig gelten[2]).

Die Richtigkeit dieses Sachverhaltes ist um so weniger zu bezweifeln, als er durch unsere Mischna selbst an zwei Stellen bestätigt wird. Sota V, 2 berichtet R. Josua von seinem Lehrer R. Jochanan b. Sakkai, er habe in Bezug auf eine Halacha die Befürchtung ausgesprochen, sie könnte von der Nachwelt verworfen werden, weil sich kein Beleg aus der Schrift für sie finde[3]). Und das gleiche Bedürfnis, die Halacha auf die Schrift zu stützen, wie andererseits die gleiche Verlegenheit, für einen großen Teil der überlieferten Halachas auch immer eine biblische Unterlage zu finden, spiegelt auch Chagiga I, 8[4]) wieder.

[1]) Für die Ausgestaltung der Interpretationsregeln kommen vor R. Akiba und R. Ismaël insbesondere folgende Tannaim in Betracht: R. Nechunja b. ha-Kana und Nachum aus Gimso, od. Nechemia aus Emmaus (vgl. Schebuoth 26 a, Chagiga 12 a, Pesachim 22 b und Tosefta Schebuoth I, 7); R. Eliëser (מופנה מצד אחד ,"ש, vgl. Sabbat 131 a und רבוי ומיעוט, vgl. Baba Kamma 117 b); R. Elesar b. Asarja in Bezug auf סמוכין, vgl. Maccoth 22 b.

[2]) Vgl. Kidduschin 49 a. Auf die Frage, was unter משנה zu verstehen sei, antwortet R. Meir: »Halachoth,« R. Jehuda dagegen, Midrasch.

[3]) אמר ר׳ יהושע מי גלית עפר מעיניך ר׳ יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר כבר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא.

[4]) היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו, הלכות

Sowohl jene Äußerung R. Jochanan b. Sakkais, wie namentlich die letztgenannte Mischnastelle, welche beide ganz offenbar der Zeit v o r der Tempelzerstörung angehören[1]), sind beredte und untrügliche Zeugnisse für die Tatsache daß es um jene Zeit eine Menge Halachas gab, die zwar durch Überlieferung feststanden, die aber noch nicht durch Midrasch »gestützt« waren, und daß es erst der späteren Zeit vorbehalten blieb, auch für sie eine Stütze in der Schrift ausfindig zu machen[2]). Es steht demnach fest, daß die Mischnaform, oder die »abstrakte Halacha« nicht erst in der n a c hhillelschen Zeit aus dem Midrasch hervorgegangen ist, sondern umgekehrt ihm lange vorausgegangen war, daß sie v o r wie n a c h Hillel die ausschließliche Form der Traditionslehre gewesen, daß erst seit Hillel allmählich auch der Midrasch n e b e n der Mischna wieder zur Geltung gelangt ist.

Natürlich war und blieb der Pentateuch zu allen Zeiten die Grundschrift, die man erforschte und auslegte, und auf die man, namentlich seit Hillel, bei Feststellung von Halachoth gern rekurrierte[3]). Manche Halachas sind dann auch mit ihrer pentateuchischen Begründung in die

שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מה שיסמכו והן הן גופי התורה.

[1]) Vgl. folgende Note.

[2]) Vgl. Sota V, 2, wo R. Akiba den Beleg aus dem Pentateuch beibringt, ferner Chagiga 10 a, wo R. Eliëser und R. Josua für היתר נדרים bereits die pentateuchische »Stütze« gefunden תניא ר' אליעזר אומר יש להן על מה שיסמכו שנאמר וכו' ר' יהושע אומר יש להן על מה שיסמכו שנאמר וכו'. Hieraus folgt aber zugleich, daß die Mischna selbst, auf die sie sich beziehen, älter als R. Eliëser und R. Josua sein, also jedenfalls noch aus der Zeit des Tempelbestandes herrühren muß. Die spätere Zeit kannte bereits auch für die anderen in der Mischna erwähnten Halachas ausreichende »Stützen« in der Schrift, wie aus dem Talmud daselbst zu ersehen ist הלכות שבת מכתב כתיבן, הלכות חגיגות מכתב כתיבן, הלכות מעילות מכתב כתיבן.

[3]) Vgl. Frankel a. a. O. 17 ff.

Halacha-Sammlungen übernommen worden[1]). Allein der Pentateuch hatte aufgehört den Leitfaden zu bilden für die

[1]) Einzelne von ihnen zeigen indessen ein so ungewöhnliches und auffälliges Gepräge, daß sie einer näheren Erklärung bedürfen und ein genaueres Eingehen auf sie an dieser Stelle uns geboten erscheint. Bisweilen nämlich finden sich in unserer Mischna kleinere Partien, in welchen eine Reihe von Halachas nicht nur vom Schriftworte ausgehen, sondern auch so eng sich daran anschließen, daß sie sich ausnehmen, wie ein fortlaufender Kommentar zum pentateuchischen Texte. Frankel, der zuerst hierauf aufmerksam gemacht hat (S. 5 f.), glaubt in diesen Stellen Überreste der alten sopherischen Lehrweise erblicken zu sollen, wobei er freilich nur die Stellen Negaim XII, 5—7, Maaser scheni V, 10—14 und Sota VIII, 1—2 im Auge hat. Hoffmann wiederum, der noch einige Stellen dazu rechnet, hält dieselben sämtlich für Entlehnungen aus dem Midrasch, u. zw. eben jenem Midrasch, aus dem seiner Ansicht nach die Mischna hervorgegangen sei, und meint, man könne« mit gutem Grunde annehmen, daß an diesen Stellen die erste Redaktion der Mischna es war, die es geraten fand, die alte Midraschform beizubehalten« (S. 9). Gegen beide Auffassungen spricht der Umstand, daß einige dieser Stellen sicher späten Ursprungs sind. So erscheinen in Sota VIII, 5, wo offenbar nur die durch M. 3—4 unterbrochenen Deutungen in M. 1—2 weiter fortgeführt werden, als Controversanten Tannaim, die sämtlich der Zeit nach der Tempelzerstörung angehören, und in Negaim XII, 5 sind sie sogar sämtlich Schüler R. Akibas, was an dieser Stelle freilich auch als Zusatz aus späterer Zeit erklärt werden kann (Frankel 6, Anm. 4) Ebenso gehört die Deutung Maasser scheni V, 12 zu ולא נתתי ממנו למת (Deut. 26, 14), wie aus Siphre z. Stelle ersichtlich ist, dem R. Eliëser an. Andererseits finden wir Sanhedrin X, 5—6 wiederholt die aus unseren halachischen Midraschim uns wohlbekannte Formel מכאן אמרו, mit welcher dieselben auf unsere Mischna, bezw. andere Halacha-Sammlungen hinzuweisen pflegen, die also die Halacha bereits voraussetzt. Dieselbe Formel findet sich übrigens auch Maasser scheni V, 14 (vgl. auch Negaim XII, 6). Auch ist es nicht abzusehen, warum diese Stellen, die sich sämtlich in unseren halachischen Midraschim vorfinden, wenn sie überhaupt als Entlehnungen aus dem Midrasch aufzufassen wären, nicht eben so gut von einem jüngeren Mischna-Redaktor einem späteren Midrasch entnommen werden konnten. — Indessen will es uns scheinen, daß — abgesehen von Sanh. X, 5—6 — an allen diesen Stellen von Midrasch-Ent-

Überlieferung der Halachas; die Form der Traditionslehre in der nachsopherischen Periode war nicht der Midrasch, sondern die abstrakte Halacha und sie blieb es auch bis in die späteste Zeit, auch dann noch, als es bereits vollständige Midraschwerke gegeben hat[1]).

---

lehnungen überhaupt nicht die Rede sein kann. Sehen wir uns die Stellen etwas genauer an, so handelt es sich bei ihnen nicht, wie sonst, um einzelne Gesetzesbestimmungen, sondern teils um ein, in gewissen Fällen zu beobachtendes fortlaufendes Verfahren, teils um zusammenhängende Reden oder Bekenntnisse bei gewissen Anlässen, wobei aber Verfahren wie Reden in der Schrift selbst genau fixiert sind und der Halacha nur den Kommentar hierzu zu liefern übrig blieb. Je ein Beispiel für diese Fälle mag dies verdeutlichen. Negaim XII, 5 beginnt mit der Frage: »Welches ist das Verfahren bei Besichtigung des (vom Aussatz befallenen) Hauses?« כיצד ראיית הבית. Die Antwort darauf gibt das Schriftwort selbst, für die Halacha erübrigte nur, ihre ergänzenden und erläuternden Bemerkungen darin einzuflechten, und damit vergleiche man auch Jebamoth XII, 6 und Sota IX, 5—6. Ebenso wird Maasser scheni V, 10 die Frage aufgeworfen: »Welcher Art war das (Zehenten-) Bekenntnis?« כיצד הי' הוידוי. Der Wortlaut des Bekenntnisses ist durch die Schrift selbst gegeben; was der Mischna allein vorbehalten blieb, das war, ihn mit ihrem halachischen Kommentar zu begleiten, und genau dasselbe ist der Fall Sota VIII, 1—2 und 5—6, wo es sich um die vom Hohenpriester, bzw. den Beamten vor dem Kampfe zu haltenden Ansprachen handelt. Wie gern die Mischna aber überhaupt an das Schriftwort sich anlehnt, können wir am Seder Joma sehen. Die daselbst angegebene Ordnung für den Tempeldienst am Versöhnungstage ließ sich freilich an das Schriftwort schlechterdings nicht anreihen. Gleichwohl hat die Mischna auch hier nicht verabsäumt, da, wo sich nur eine Möglichkeit dazu bot, an dasselbe anzuknüpfen, wie der Eingang von V, 5 und die Stelle ויצא ועשה את אילו ואת איל העם, VII, 3 ergeben. Noch deutlicher zeigt sich dies Baba Bathra VIII, 2, wo doch schlechterdings ebenso wenig von einer Midrasch-Entlehnung als von einer Midrasch-Form die Rede sein kann. Was aber endlich Sanhedrin X, 5—6 anlangt, so weist die Formel מבאן אמרו, wenn sie nicht etwa ein späterer Zusatz ist, allerdings deutlich auf den Midrasch als Quelle hin, aber ebenso deutlich auch auf seinen jungen Ursprung.

[1]) Die ersten Mischnalehrer, auf welche halachische Midrasch-

Ob der Beginn dieser Lehrform genau mit dem Ende der Sopherim-Epoche zusammenfalle, wie Frankel meint, oder weiter herabzurücken sei, darüber läßt sich gegenwärtig nichts Bestimmtes ausmachen. Da indessen die »abstrakte« Halacha wie wir gesehen, jedenfalls v o r Hillel schon herrschend war und vermutlich auch schon zur Zeit der Duumvire, der זוגות, so muß es damals auch bereits eine geordnete Halacha-Sammlung gegeben haben. Ein b e s t i m m t e r Z e i t p u n k t aber für ihren Anfang läßt sich n i c h t m e h r f e s t s t e l l e n.

Ebenso wenig läßt sich mit Zuverlässigkeit sagen, ob die erste Halacha-Sammlung bereits in der F o r m unserer Mischna, oder aber nach anderen Prinzipien und Gesichtspunkten geordnet war[1]). Indessen dürfte man mit der Annahme wohl nicht fehl gehen, daß jedenfalls zur Zeit Hillels bereits eine Einteilung in Traktate etc. nach Art unserer Mischna bestanden habe, so daß man immerhin berechtigt wäre, auch von einer »Mischna« Hillels zu

werke zurückgeführt werden, sind R. Ismaël und R. Akiba, bzw. dessen Schüler.

[1]) Aus Schebuoth I, 1 Sota VII, 1—2 und vielen anderen Stellen unserer Mischna, in welchen Halachas, die der Materie nach wenig oder garnicht zusammengehören und nur teils um des Gegensatzes willen (חומר בזה מבזה, יש בזה מה שאין בזה u. drgl. m.), teils wegen äußerer Ähnlichkeit, wie durch Gleichheit der Z a h l (שתים שהן ארבע etc.) oder der Form (אין בין . . . אלא) an einander gereiht sind, hat man schließen wollen, daß dies die ä l t e s t e Form gewesen sei für die Ordnung der Halachas (cfr. Krochmal 167 b). Allein daß gerade Schebuoth I, 1 teilweise s e h r j u n g e n Ursprunges ist, hat bereits der Talmud richtig erkannt (vgl. das. 6 a רבי הוא ונסיב לה אליבא דתנאי), und zum mindesten ist diese Mischna in ihrem ersten Teile jünger als R. Akiba und R. Ismaël, wie eine Vergleichung mit II, 5 bzw. III, 5 ergibt. Man wird darum auch sonst Bedenken tragen müssen, in derartigen Zusammenstellungen eine archaistische Form zu suchen. Dagegen scheint es allerdings, daß die Zahlangaben an der Spitze der Halachas wie חמשה לא יתרומו u. dgl. aus sehr alter Zeit herrühren, cfr. Jer. Schekalim V, 1, wo sie von R. Abahu auf die Sopherim zurückgeführt werden.

reden. Denn abgesehen davon, daß in den Responsen der Geonim tatsächlich wiederholt »der 6 Ordnungen der Mischna aus der Zeit Hillels und Schammais«[1]) Erwähnung geschieht, spricht dafür auch der Umstand, daß wie wir oben gesehen, selbst in unserer Mischna zahlreiche Partieen enthalten sind, deren Ursprung jedenfalls nicht weit ab von der Zeit Hillels liegt, einige sogar, — wie Schekalin V und wohl auch Seder Tamid — aller Wahrscheinlichkeit nach aus dieser Zeit selbst herrühren. Auch wird für Kidduschin IV, 1 die Autorschaft Hillels ausdrücklich bezeugt[2]). Einige Traktate freilich mögen immerhin ihre Entstehung erst einer späteren Zeit verdanken; doch steht dies mit Sicherheit nur für Edujoth fest[3]).

Wenn dagegen im Talmud, wie wir gesehen, der Traktat Middoth auf R. Eliëser b. Jacob und Seder Joma auf Simon aus Mizpa zurückgeführt werden, so wäre es falsch, diese talmudische Notiz dahin zu verstehen, als seien diese beiden Traktate zum ersten Male von den genannten Mischna-Lehrern redigiert worden, da sie in Wahrheit lediglich auf unsere Mischna-Sammlung Bezug hat, in welcher allerdings jenen Traktaten die Rezension R. Eliëser b. Jacobs, bzw. diejenige des Simon aus Mizpa zugrunde gelegt ist. Das schließt aber nicht aus, daß vordem bereits ältere Rezensionen dieser Traktate vorgelegen haben.

Daß es auch einen von dem Mischnalehrer R. Jehuda b. Ilai redigierten Traktat Middoth gegeben habe, aus dem später manche Abweichungen in den unsrigen übernommen wurden, wird man füglich kaum bezweifeln dürfen[4]), daher

---

[1]) Vgl. bei Hoffmann a. a. O. S. 12 f.

[2]) Vgl. Jebamoth 37 a.

[3]) Krochmal a. a. O. 168 b will in Rücksicht auf Horajoth 13 b auch den Tr. Ukzin dazu zählen; doch ist es zum mindesten sehr zweifelhaft, ob die Stelle in diesem Sinne zu deuten sei.

[4]) Vgl. Krochmal 171 b; ebenso dürften die im Namen des Abba Saul angeführten Angaben dessen Mischna entnommen sein.

denn auch der Talmud die Frage ventilieren konnte, ob nicht gar unser Middoth selbst aus der Redaktion R. Jehudas hervorgegangen sei[1]). Da aber R. Jehuda den Tempel nicht mehr gesehen, so haben ihm ohne Zweifel bereits ältere, abweichende Berichte vorgelegen, die vielleicht aus der Schule Schammais herrühren[2]). Aber auch R. Eliëser b. Jacob selbst hat in der Beschreibung des Tempels und seiner »Maßverhältnisse« offenbar schon seine Vorgänger gehabt und ältere, zum Teil sehr alte Vorlagen benutzt, wie namentlich aus Middoth II, 6 zu ersehen ist, so daß die Vermutung nicht ganz ohne Berechtigung erscheint, es habe selbst zur Zeit Hillels, oder doch unmittelbar nach ihm bereits eine derartige Tempelbeschreibung, wie sie der Traktat Middoth bietet, existiert[3]).

Um so mehr wird man dann auch annehmen dürfen, daß ebenso auch ein Seder Joma bereits vor Simon aus Mizpa existiert habe, wenn auch der seinige, vielleicht nur eine Bearbeitung des älteren, diesen verdrängt hat und von unserer Mischna rezipiert worden ist, während umgekehrt beim Seder Tamid gerade die ältere, und nicht die von ihr abweichende[4]), jüngere Rezension des Simon

---

[1]) Joma 16 f.

[2]) Die durch Vermittelung seines Vaters, der bekanntlich ein Schüler des Schammaiten R. Eliëser war, auf ihn gekommen sein dürften.

[3]) Es ist kaum anzunehmen, daß Abba Jose b. Chanan, auf dessen Bericht R. Eliëser b. Jakob hier Bezug nimmt, nur die Tore allein, und nicht auch sonst den Tempel beschrieben haben soll. Sein hohes Alter ergibt sich aus Pesachim 57 b.

[4]) Vgl. Tosefta Sebachim VI, 13 ר׳ שמעון איש המצפה הי׳ משנה בתמיד, ferner daselbst Jom ha-kkippurim I, 13 אלו דברי ר׳ שמעון איש המצפה. Man vgl. auch Babli Joma 14 b die Notiz des R. Huna מאן תנא תמיד שמעון איש המצפה, der hier, wie auch sonst, sicher einer bestimmten Überlieferung folgt (vgl. Joma 16 a, Erubin 69 a und weiter unten 319, Anm.); ferner Jeruschalmi Joma II, 2 (39 a) אמר ר׳ יוחנן תמיד דר׳ שמעון איש המצפה היא. Nach alldem darf es als sicher

aus Mizpa unserer Mischna-Sammlung zugrunde gelegt worden ist.

Es braucht aber wohl nicht erst bemerkt zu werden, daß in allen diesen Fällen nur von der allerersten Grundlage die Rede sein kann, da die Mischna im Laufe der Zeit und in den verschiedenen Schulen vielfache Umarbeitungen, bzw. Ergänzungen erfahren, so daß die einzelnen Mischnalehrer ihre besonderen Mischnas hatten, die sie ihren Lehrvorträgen zugrunde legten[1]). Besonderes Ansehen genoß diejenige R. Eliëser b. Jacobs, die sich aber offenbar nur über einen Teil der Mischna erstreckte[2]). Die überragende Autorität R. Akibas jedoch wie andererseits der Umstand, daß die hervorragendsten Mischnalehrer, die dem Blutbade der Hadrianischen Verfolgung entgangen waren, zu dessen Schülerkreise gehörten, brachten es mit sich, daß die Tannaim der nachfolgenden Generation seine Mischnaordnung ihren Lehrvorträgen zugrunde legten, wenn auch die Mischna-Sammlungen andrer Tannaim darum nicht ganz unberücksichtigt blieben und zur Ergänzung und Berichtigung mit herangezogen wurden.

Diese, von den einzelnen Schülern vorgenommenen Abänderungen und Zusätze hatten aber wieder zur Folge, daß aus der einen Mischna R. Akibas wiederum mehrere

---

angenommen werden, daß den Alten auch ein Tamid des Simon aus Mizpa bekannt war.

[1]) Vgl. Hoffmann S. 15 und 44, sowie die, Anm. 1 daselbst angeführte Stelle aus dem Sendschreiben Scheriras; ferner J. Lewy. Ein Wort über die Mechilta des R. Simon«, S. 1 und Kochmal a. a. O. 169 b.

[2]) In diesem Sinne ist offenbar der bekannte Ausspruch b. Asais (Jebamoth 49 b) משנת אליעזר בן יעקב קב ונקי zu verstehen. Wortlaut und Zusammenhang der Stelle lassen keinen Zweifel darüber, daß hier nur an eine, wenn auch nur einzelne Teile umfassende Mischna-Ordnung zu denken sei. Die Erklärung Raschis ist unhaltbar und nur eine Folge der irrtümlichen Annahme Raschis, daß es vor Rabbi keine Mischnaordnung gegeben habe.

neue Mischnajoth[1]) entstanden, unter welchen diejenigen R. Meirs, des bedeutendsten Schülers R. Akibas das meiste Ansehen genoß und, wie bekannt, von R. Juda ha-Nasi oder Rabbi seiner Mischna zugrunde gelegt wurde.

[1]) Es darf wohl ohne Weiteres angenommen werden, daß die an zahlreichen Stellen unserer Mischna angeführten abweichenden Lehrmeinungen R. Jehudas dessen Mischna entnommen sind (vgl. ob. S. 317 f.), und das Gleiche dürfte auch in Bezug auf R. Simon und R. Jose der Fall sein. Einen deutlichen Fingerzeig für die Existenz einer besonderen Mischna R. Jehudas bietet die in Tosefta und Baraitha wiederholt sich findende Bemerkung, daß R. Jehuda anstatt gewisser Bezeichnungen und Benennungen unserer Mischna andere gebraucht habe, was kaum anders als dahin gedeutet werden kann, daß diese abweichenden Bezeichnungen in seiner Mischna sich vorfanden; m. vgl. zu B. Tosefta Jom ha-Kipp. I, 1 ר' יהודה הי' קורא; Jerusch. Schebuoth VII, 3 ר' יהודה הי' קורא אותו אותה לשבת בלווטין; Tosefta Sanhedr. V, 3 חבטי (wofür Tos. das. VI, 2 חביבאי liest od. nach andrer La. הנחכין); das. Nidda IX, 19 ר' יהודה הי' קורא אותן סוחרי שביעית; m. vgl. auch M. Erubin VI, 2 לאותו שהיו ב"ה קורין אותו גרגרן ר' יהודה הי' קורא בועל נדה ר' יהודה אומר בלשון אחרת מהרו ועשו צרכיכם וכו'. (M. vgl. ähnliche Anführungen aus der Mischna des Abba Saul: M. Kidduschin IV, 2; Tosefta, Jom ha-Kipp. I, 3 und Chagiga II, 10.) Ebenso sind die zahlreichen, in Tosefta und Talmud aufgeführten Differenzen zwischen R. Meir und R. Jehuda in der Relation von Kontroversen älterer Tannaim offenbar nur als sozusagen »abweichende Lesarten« ihrer Mischnas aufzufassen, von denen diejenigen der Mischna R. Jehudas nicht selten dann von unserer Mischna rezipiert worden ist (vgl. Frankel Hod. 213). Daß ferner die Mischna R. Akibas durch R. Simon eine Umarbeitung erfahren hat, geht aus dessen Ermahnung an seine Schüler שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותי של ר' עקיבא (Gittin 67 a) klar hervor. Was endlich R. Jose betrifft, so steht durch das Zeugnis R. Hunas (Erubin 79 a) אמר ר' הונא מאן תנא אהילות ר' יוסי wenigstens soviel fest, daß es einen von R. Jose redigierten Traktat Ahiloth gegeben hat; auch gehört ihm der 11. Perek Nedarim an (vgl. weiter unten). Daß R. Huna, dieser hervorragende Schüler Rabs, nicht etwa bloß seine persönliche Ansicht und Auffassung hier zum Ausdruck bringt, sondern einer bestimmten Tradition folgt, beweisen ähnliche Zeugnisse desselben, Joma 14 b und 16 b und namentlich die Notiz in Jerusch. VIII, 5 (49 c) ר' הונא בשם רב כל הדא פירקא דר' מאיר חוץ וכו' und Babli Nedarim 82 a דאמר ר' הונא כוליה פירקין ר' יוסי היא.

Wie aber die Redaktion der Mischna nicht erst mit Rabbi begonnen hat, so hat sie auch keineswegs durch ihn ihren endgiltigen Abschluß gefunden. Denn abgesehen von denjenigen Stellen in unserer Mischna, die auf den ersten Blick als Nachträge aus der Zeit nach Rabbi sich verraten und als solche auch von den Kommentatoren[1]) bereits erkannt worden sind, zeigt auch sonst eine eingehendere Untersuchung unserer Mischna, daß sie auch nach Rabbi noch bis herab zu den ersten Amoräern viele Ergänzungen und nicht minder auch Abänderungen erfahren, bevor sie diejenige Gestalt angenommen, in der sie uns gegenwärtig vorliegt, so daß man, genau genommen, auch die Mischna Rabbis noch zu den Vorläufern unserer Mischna rechnen darf, wie denn auch in der Tat der Jeruschalmi beide wiederholt einander gegenüberstellt. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die ausführlichen Darlegungen und Nachweise Frankels in seiner Hodegetik (215 ff.) und seiner »Einleitung in den Talmud Jeruschalmi« (19 ff.). Hier sollen nur noch einige Ergänzungen ihren Platz finden.

Zunächst sei hier noch auf einige weitere, bisher nicht beachtete Mischnazusätze hingewiesen, deren Ursprung teilweise in die Zeit der Amoräer Rab und Samuel hinabreicht. So gehört die Erklärung in Kethubboth VII, 6 איזו היא קולנית וכו׳ dem Amoräer Samuel an, wie aus Jeruschalmi zur Stelle (31b am Ende) zu ersehen ist. Der Absatz אין פותחין לפאה מששים (Pea I, 2), der schon durch den Widerspruch mit dem, was ihm voraufgeht und nachfolgt als Zusatz deutlich erkennbar ist, ist entsprechend dem von Rab und Samuel (Chullin 137b) aufgestellten Grundsatz nachträglich eingefügt. Die Stelle endlich Schebuoth VII, 5 שניהם נשבעין

[1]) Vgl. Raschi Mezia 86a s. v. רבי ורבי נתן; Nachmanides in seinen Novellen zu Aboda sara 37a; Obadja von Bertinoro in seinem Mischna-Kommentar zu Sota IX, 15 s. v. משמת רבי; Lippm. Heller zu Aboth I, 5 s. v. באשתו und R. Akiba Eger in seinen Glossen zur Mischna Sota IX, 15 und Aboda sara II, 6.

ונוטלין ist der Mischna R. Chijjas entnommen, wie aus Babli daselbst 47 b, sowie aus Raschi zu Mezia 6 a. s. v. שניהן נשבעין und Tossaphoth ib. s. v. דתני ר' חייא zu ersehen ist.

Für nachträgliche Abänderungen der Mischna Rabbis spricht namentlich die Tatsache, daß unsere Mischna an vielen Stellen in direktem Widerspruch steht mit der Ansicht Rabbis. Einige wenige Stellen hat bereits Frankel (Hodeg. 216) erwähnt, denen wir noch folgende hinzufügen: Schebiith VII, 4 (cfr. Tosefta V, 10); Maasser scheni V, 3 (cfr. Tosefta V, 17); Succa II, 7 (cfr. Tosefta II, 2 und Babli 3a); Rosch ha-Schana I, 3 (cfr. Tosefta I, 14 und Babli 19b); Kethubboth X, 4 (cfr. Babli 93a); Sota VII, 1 (cfr. Tosefta VII, 7 und Babli Berachoth 13 a) Sanhedrin I, 1 (cfr. Tosefta I, 1); Makkoth II, 6 (cfr. Babli 10b); Chullin XI, 2 (vgl. Babli das. 137 a, wo Rabbi für die abweichende Ansicht R. Joses sich entscheidet); Arachin IX, 3 (cfr. Babli das. 31 a) Kelim XVIII, 9 (vgl. den Kommentar R. Simsons und Tosefta Kelim, Mezia VIII, 8); Para I, 3 (cfr. Tosefta I, 6).

Ebenso hat vieles, was ursprünglich zweifellos in der Mischna Rabbis enthalten war, in unserer Mischna keine Aufnahme gefunden und ist jetzt nur noch in der Tosefta wie in den, von beiden Talmuden zitierten Baraithoth anzutreffen. Wie nämlich bekannt, nimmt Rabbi oft gegenüber zwei divergierenden Ansichten älterer Tannaim eine vermittelnde Stellung ein (אמר רבי נראין דברי פלוני ב . . . ודברי פלוני ב . . .). Während nun aber unsere Mischna auf der einen Seite entweder die drei Ansichten ausdrücklich aufführt, wie Arachin VIII, 5, oder aber auch kurzweg die vermittelnde Ansicht Rabbis rezipiert, wie Chullin VIII, 3 (cfr. Tosefta VIII, 6 und Babli das. 109 a), bleibt andererseits nicht nur diese selbst vielfach in der Mischna unerwähnt[1]),

[1]) So Sabbat VIII, 4 (vgl. dagegen Tosefta IX, 20); Moëd katon I, 5 (vgl. Tosefta I, 8 und Babli 7a); Kidduschin II, 8 (vgl. Tosefta IV, 7); Sanhedrin I, 3 (vgl. Jeruschalmi das. 19 a und Sota IX, Halacha 1, 23 c).

sondern sehr oft auch mit ihr zugleich die Kontroverse der älteren Tannaim, deren Vermittelung sie bildet[1]).

[1]) Dagegen finden wir beides in Tosefta, bzw. den Baraithas beider Talmude, cfr. Tosefta Demai I, 9; Moëd katon I, 3; das. II, 2 (vgl. dagegen unsere Mischna III, 1); Sota XV, 1 (vgl. auch Babli 48 b); Temura I, 8 (vgl. auch Babli das. 11 b); Ahiloth XV, 8; Negaim I, 8; Nidda III, 4; Machschirin III, 14; Babli Mezia 54 a, bis Chullin; 12 a; Jeruschalmi Jebamoth IV, 11 (6 a).

Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift.

Von Samuel Krauss.

(Fortsetzung).

Agg.	J	K	L
ברהיטני	ebenso (auch N)	ברימני (ה zugesetzt)	ברימני
לאוין 3, 9	ebenso (auch N)	לוים (vgl. 11 u. öfters	לוים
אמדוהו 3, 11 אומד א'	ebenso (auch N)	עמדוהו, עומדין etc.	wie Agg. mit א'
בידו אהת 3, 13	ebenso	באהת ידו (auch N)	wie K
3, 14 (15) וחותם כו' (וחוזר כו'[1]	sammt וחותם כו' Vers fehlt	wie J	wie J
קצה ממנו 3, 15	חתה ממנו (auch N)	wie J	wie J
ומחמדתן	ebenso (auch N)	ומתחמדתן (ת gestrichen)	ומתחמדתן
רצה הקב"ה 3, 16	רצה המקום ברוך הוא	wie J (auch N)	wie J
Schebuoth 1, עד שיודע 1	(N עד שיתוודע (שתודע	שתתוודע	wie K
כדברי ר' י' 3, 6 ב' ב' א"ר י' ב' כ'	דברי etc. wie Agg.	דב' ר' י' ב' ב' מה אם כו'	wie J (auch N)
אמר לשנים 4, 3	אמר לעדים (auch N)	א' לעידין	א' לעידים
ממין הטענה 6, 1 (auch N)	מין הט'	מן הט'	מן הט'

[1]) Auch N., jedoch וחוזר (ohne לתהלת המקרא). Wiederum eine haggadische Stelle, und darum die Varianten.

Agg.	J	K	L
אין לך בידי אלא פרוטה	ebenso	(אלא פרוטה) fehlt	wie K (auchN)
6, 2 בפני עדים (auch N)	fehlt	wie J	wie J
6, 3 מין מטבע א'	ebenso (auch N)	מן מ' א'	מין מ' א'
6, 6 עד הזיז עד . . .	ebenso (auch N)	על . . . על	wie Agg.
6 Ende הלה	ebenso (auch N)	הלא (auch früher)	הלז[1]
7, 1 ר' יהודה	ebenso (auch N)	ר' שמעון	wie Agg. (richtig wegen 2)
7, 1. 2. 3 אמר לו	ebenso	יאמר לו (einm. auch N)	einm. יאמר, sonst אמר
7, 8 הנושאת והנותנת (auch N)	הנושאה ונותנ'	הנושָׂא[2] והנותנת	wie K
Edujoth 1, 2 מקב לחלה	N[3]) ebenso	מקב חלה	wie K
1, 3 מלא הין (Var. אין)	מ' הין	ebenso (אלא fehlt)	ebenso
(4גלשון רבו	ebenso	כלשון ר'	wie K
וקיימו חכמים את דבריהם	ebenso	fehlt חכמים	wie K
1, 4 לבטלה Var. לבטלן	(5לבטלן	ebenso (vgl. 6)	ebenso

[1]) Vgl. zu Makkoth 2, 2, S. 163.

[2]) So sehr oft Partic. fem. von Verben ל"א; vgl. unten S. 327.

[3]) J. fehlt, so rückt N. an dessen Stelle. T. Edujoth 1, 1, p. 454, Z. 27, wie K. מקב חלה.

[4]) Vgl. zur Sache J. Dobrzinsky in Sokolow: ספר היובל S. 241 ff.

[5]) לבטלן wird bereits von Rabbinowicz D. S. z. St. für das Richtige erklärt.

Agg.	J	K	L
1, 9 (10) ממעות מעשר שני	ebenso	ממעות שלמעשר שני	das Ganze fehlt
1, 12 הערוה	ebenso	(1הערייה	wie Agg.
1, 13 ליבטל	ebenso	(2יבטל	wie K
1, 14 האוכלין	ebenso	האכלים (auch ferner so)	האכלים, dann אוכלים
לעצמו טהרנו	עצמו ט'	עצמו ט' (ל bereits zugesetzt)	עצמו ט'
2, 2 (3אין לא ראינו ראייה	הן לא כו'	הן כו'	(הן l.) אן כו'
2, 5 לא איסור ולא היתר	לא איסור והיתר	[ולא אמר בהן] אסור והתר	wie Agg.
המפים מורסא	ebenso	(4המיפיש מ'	המֶיפֶש מ'
2, 6 והבוסר	ebenso (T. 1, 9)	והבושר	corrupt והבוצר
2, 9 זוכה	ebenso	זכה	זכה
לפניו והוא הקץ	ebenso	לפניו הוא הקץ	שלפניו הוא הקץ
2, 10 משפט גוג ומגוג	der ganze Satz fehlt	משפט גוג (s. D. S.)	wie K
3, 2 פרור	פרוד	ebenso	(5פרור
רבי דוסא בן הרכינס	ebenso	בן ה' fehlt wie im Folgenden	wie K
3, 3 (4) וקניבת ירק	ebenso	וקנובת ירק	wie K
3, 5 (6) (7) שבית קבול שלה	ebenso	של בית קיבול שלה	wie K

[1]) Sehr wichtig, weil wir erst dadurch den Singular zu עריות haben, der bisher gefehlt hat.

[2]) So auch ms. M., s. D. S. z. Stelle.

[3]) Auch in der Fassung לא ראינו אינו ראייה. Mit הן fragend.

[4]) T. 1, 8, p. 455, Z. 30 המיפים wie gewöhnlich, s. Jastrow 1198 פסם; aber ms. Wien המיפיש wie K.

[5]) Von פרורין, פרורים, wahrscheinlich authentisch.

Agg.	J	K	L
3, 9 המגררות	ebenso	המגרדות	wie Agg.
4, 1 בכזית, בככותבת	ebenso	ככותבת, כזית	wie K[1])
4, 2 בדקר	ebenso	בדקל[2])	wie K
מוכן הוא	מוכן	wie N	wie N
4, 5 והעניים	ebenso	וְעֲנוּיִם[3])	והענים
4, 7 . . . בזמן מן הנשואין	ebenso	. . . מן הארוסים	wie K[4])
4, 10 לאור שמונים ואחד	ebenso	אור etc.	אור etc.
4, 11 מי שנדר	ebenso	מי שנזר	wie K (vgl. 7, 5)
5, 2 ערבי פסחים	ebenso[5])	ערב פ׳	wie K
5, 3 ר׳ ישמעאל	ebenso	ר׳ שמעון	wie K
5, 6 אליעזר בן הנוך	אלעזר בן חנך	אליעזר בן חַנָּךְ[6])	אליע׳ בן הנר (l. חנך)
ומת בנדויו	ebenso	בנ׳ [0]	בנ׳ [0]
5, 7 פקוד	פקד	wie N (מפַקד)	מפקר (dann פקד l. ד)
עילה	עולה	עוולה	עולה
7, 1 כפדיון של מ״ש	ebenso	כפידיון מעשר שני	wie K
7, 4 בעלה אגוז	בעלי א׳ (auch ms. M.)	wie N	wie N
7, 5 איש הדר	איש חדיד[7])	איש חדיד	wie K u. N

[1]) K. L. ebenso Beza 1, 1.

[2]) Eine bekannte Variante, s. Lexica.

[3]) Angesichts des häufigen Keri Kethib ענוים עניים in der Schrift ist das interessant. Ich habe es sonst im Kodex nicht bemerkt.

[4]) Vgl. M. Gitt. 8, 9.

[5]) Vgl. M. Pesach. 10, 1.

[6]) Ms. M. (D. S. z. Stelle) אלעזר בן הנך, das soll, wie übrigens in N., offenbar חנך (mit Cheth) sein.

[7]) Auch in Juchasin s. v. יקים (ed. Filip. p. 71); so auch Maimûni u. Meiri (s. D. S.).

Agg.	J	K	L
8, 2 ורבי יהודה הכהן	ebenso	(1ר' יוסף הכהן	wie Agg.
8, 3 ור' יהודה בן בתירא	ebenso	(2ור' יהושע ב' ב'	wie K
8, 4 איל קמצא	ebenso	(3אייל קמיצה	אייל קמציא
וקרו ליה	ebenso	(4וקרון ליה	wie K
8, 5 איש בית דלי	ebenso (vgl. Jebam. 16, 7)	(5א' ב' בדלי	wie Agg.
8, 7 וריחקוה בני ציון	ebenso	(6וריחקה בין(כן l.	wie K (בין l. (כן
המחלוקת	המחלוקות	המחלקות	wie K
Aboda Z. 1, 3 ועכו"ם שעשה משתה לבנו[7]	J [0]	K [0]	L [0]

[1]) Nur Josef ha-Kohen, nicht Juda ha-Kohen, ist aus der Traditionsliteratur bekannt. Die Agg. wollten variiren, weil Josef noch einmal genannt wird.

[2]) ms. M. ר' יהושע ור' יהושע בן בתירא. Siehe meinen Artikel »Bathyra« in J. Enc. II, 598 und die dort angeführte Literatur.

[3]) איזל in ms. M. (D. S.) ist gewiß nicht anders gemeint, lies אייל.

[4]) Die dritte Person Pl. masc. hat nach Dalman, Gramm. des üd.-pal. Aramäisch (1. Aufl., Leipz. 1894) S. 203, S. 60 nur im galil. Dialekt die Endung ון (un), Targ. Onkelos hat sie nicht und auch die jerus. Targumim haben sie selten. — Ich erwähne hier dieselbe Endung (im Imperfekt) in dem alten neuhebräischen Text במותך ירבון T. Nasir 4, 7, p. 289 (andere Agg. ירבו, und auch in j. Nasir 51 c, Sifre Num. § 22, p. 7b).

[5]) Offenbar zu lesen מדלי; ms. M. איש מדלי. So erst dürfte der Ortsname zu ermitteln sein.

[6]) T. Eduj. 3, 4, p. 459, Z. 31 וריחקה בן ציון בזרוע scheint mir allein richtig zu sein. In ms. M. lautet es beidemal בת ציון, nicht zu Gunsten von בן mit Rabbinovicz z. St. einfach zu verwerfen, sondern anzunehmen, daß בת erst aus בין von K. u. L. korrumpiert ist (ת für ין). Dieses בין scheint mir an dieser altertümlichen Stelle b i n gelesen werden zu müssen, wie in Josua bin Nun.

[7]) Stammt wahrscheinlich aus T. Aboda sara 1, 4, p. 460,

Agg.	J	K	L
ופטוטרותיהם 1,5	בפטוטרותיהן (auch N)	ו פו) בפוטרותיהן gestrichen)	(ביפטוטרות[1]יהם
(חצב N) וחצב	וחצר	וחצד	וחצב
נזק 1, 7	נזק (auch N)	(נזיקה[2]	נזקה
שהן השודין 1 2, על ההרבעה	ebenso	שהן השודין על הבהמה	wie K
ההולכים 2 2, לתרפות	ebenso (N לת' (שלהן	auf לת' ל) Rasur	(בתרפות[3]
אבל אמרו 2, 5	אלא אמרו) (auch N	אמרו לו	wie K, in beiden neue Mischna
נעשה מרחץ 3, 4 לא' נוי	נעשה מ' נוי לא' נעשה היא N) אנפרדיטי נוי (לצ'	נעשה מ' לא' (נוי [0])	wie K
אי אתה נכנס (auch N)	אתה נ' (fragend)	wie N	wie N
והחזרין 3, 8	וההזרן	(ms. M. והחזרין (וחזרין	N) ובחזרים (ובחזרין
שהנמייה (auch N)	(שהנבייה[4]	wie J	wie J

יום המשתה שלו, vgl. Baraitha b. Aboda Z. 14a. Der Passus findet sich bereits in ms. M. in der Mischna (s. D. S.).

[1]) Rabbinovicz (D. S. z. St.) verwirft diese Leseart, unter Berufung auf die Gemara; aber sowohl babli (14a) als j. (39 d) sagen ausdrücklich: die בנות שוח genannte Feigenart s a m t deren Stengeln. Freilich, wenn das schon in der Mischna stünde, müßte es die Gemara nicht bemerken, aber die Sache scheint so zu liegen, daß in der Mischna ופטוטרותיהן (nicht ופטוטרות) stand, nun sagen beide Talmude, daß das ו im Sinne von ב' aufzufassen sei, samt den Stengeln. Demnach wäre ב' in N. K. L. jedenfalls ein Fehler, aber das Suffix scheint richtig zu sein. Zu בנות שוח, s. Tosafoth ib. 14 a.

[2]) Aramäische Färbung, sonst nur in aram. Stücken, s. Levy III, 367, Kohut V, 326.

[3]) T. Aboda Z. 1, 15, p. 461, Z. 16. שהולכין לתרפות.

[4]) Offenbar Erweichung (vgl. Frankel, Mebo ha-jeruschalmi,

Agg.	J	K	L
והוה להן לזכל	wie Agg.	והוות הנאה להם לזכל	והוא בא להם לזכל (auch N)
3, 9 nur עצים (auch N)	nur עצים	עצים ואבנים	wie Agg.
יוצן (auch N)	יוצן	יצן (auf Rasur)	יצן
4,1 (2) פרכילי ע' (auch N)	ebenso	פרכידי ענבים[1]	wie Agg.
4, 7 שאין צורך לעולם	. . . העולם (auch N)	העולם...(nachgetragen)	. . . העולם[2]
5, 3 כדי שישתום וסתום ויגוב	ebenso (auch N)	ויחתום . . . ויגב (hernach ויסתום)	wie Agg.[3]
5,6 לתוך צלוחיתו של נכרי	ebenso	של נכרי ⁰ (so auch N)	wie Agg.
Horajoth 1, 1 תלמיד והוא ראוי להוראה	ת' שהוא ר' להורייה	ת' ראויי[4] להוריה	ת' שהוא ראוי להוראות
1, 5 מביאין על ידיהן פר	מ' על י' פר פר	wie J	wie J
1 Ende הוריות בית דין	ebenso	הוריית . . .	הוראת . . .
2, 3 אין חייבין	אין חייבין	wie J	wie J

S. 8). Als solche Erweichung könnte man auf den ersten Blick auch das folgende והוה statt והוא בא auffassen, doch bemerkt Rabbinovicz z. St. mit Recht, daß והוה nicht der Sprache der Mischna eigne. K. scheint hier originell zu sein, und auch והוות (diese fem. Form ist uns schon bekannt) kann man füglich gut heißen.

[1]) Die Form mit ר auch in j. Bikk. 64 b, s. Kohut VI, 426; Lehnwörter II, 489.

[2]) In N, שאין צורך בעולם היו, in ms. M. (D. S) שאין העולם צריך לו, also wie K. und L.

[3]) Vgl. T. Aboda s. 7, 13, p. 472, כדי שיפתה שיגיף ותיגף Var. ויגיף ויגנב.

[4]) N. תלמיד שראוי להוראה, ms. M. שהוא ראוי להו׳.

4. **Eigennamen.** Die Bedeutung, die in der modernen Forschung mit Recht der richtigen Ermittelung der Autoren der einzelnen Aussprüche im Talmud beigemessen wird, läßt es erforderlich erscheinen, die von unserem Codex hierzu gebotenen Varianten, soweit ich den Gegenstand erforscht habe, zu registrieren. Zwar sind es zu allermeist nur die landläufigen Varianten zwischen Eleasar und Eliëser und dergleichen, aber wir sehen auch wichtigere Varianten und besonders den fast ständigen Wechsel zwischen R. Meir und Rabbi, was doch wohl nur damit zusammenhängen kann, daß der eine wie der andere ein Ordner (מסדר) der Mischna war.

אליעזר tradiert etwas im Namen der Schule Schammais (Jebam. 3, 1), doch wohl Eliëser b. Hyrkanos, und insofern richtig, als doch dieser Tanna שמותי genannt wird. Aber für Eliëser in Agg. u. N haben J (לעזר), L (אלעזר) und K (לֶעָזָר)[1]) übereinstimmend Eleasar. Vgl. Jebam. 8 Ende, wo Agg., auch N, Eliëser haben, wo aber L. Heller (in Tossafoth Jom Tob) gegen die französischen Tossafisten »R. Eleasar [ben Schammua]«[2]) fordert und diese Leseart auch erweist, und K richtig Eleasar (אלעזר ganz ausgeschrieben; L ליעזר, J לעזר) hat. In Jebam. 10, 1 stimmen J, N, K und L für Eleasar gegen Eliëser der Agg. (Kontroverse mit R. Jose)[3]). Ib. 10, 3 haben die Agg.[4]) bloß

---

[1]) Es ist die Art des Punktators, einen nach seiner Meinung fehlenden Buchstaben durch einen an dessen Stelle gesetzten Vokal zu markieren. So z. B. häufig in Nedarim in dem Worte שאני; ferner Baba k. 10, 3 שֶׁנִּי (L. שאני).

[2]) Vgl. Gitt. 3, 8, wo W. R. Eliëser b. Schammua hat, N אלעזר, J. לעזר, K. L. לֶיעֶזֶר; vgl. auch Demai 5, 9 und Z. Frankel, Darke ha-Mischna, S. 235.

[3]) Daß Eleasar b. Schammua in halachischen Dingen den R. Jose [b. Chalaftha] zum Kontroversisten hat, bemerkt auch Bacher, Ag. d. Tann. II, 276.

[4]) Im Zitat der Gemara (94a) steht in der Tat מדרש דרש und R. Juda im Namen Rabs nennt den Autor blos ר״א (ib.).

את זו דרש ר' אליעזר בן מתיא, während N, J, L, K den Namen Eleasar und das feierlichere זה מדרש דרש כו' haben, vgl. dieselbe Phrase M. Kethubb. 4, 6 und sonst. Kethubb. 2, 8 hat L gewiß unrichtig אליעזר, denn Agg. (auch N), J, K und noch dazu die Toseftha p. 262, Z. 23 haben Eleasar. In Kethubb. 5, 5 wird R. Eliëser b. Jakob[1]) in L zu nichte gemacht durch »Eliëser« in Agg., N, J; ms. K hat falsch ר' אלעזר; vgl. die darauffolgende Mischna, wo auch L bloß »Eliëser« hat und es nahe liegt, denselben für dieselbe Person anzusehen (K auch hier »Eleasar«)[2]). — In M. Gitt. 3, 4 liest man in den Agg. richtig Eleasar b. Parta[3]) (so auch N und J), allein K hat Eliëser b. פרטה, L ר' ליעזר בן פירטא, so daß also K und L hierin zusammengehen (doch kann in L auch Eleasar gemeint sein).

גמליאל II. kann allein gemeint sein, wenn R. Meir in seinem Namen etwas tradiert. Kethubb. 12, 4, wie auch N, J, L, K tatsächlich haben; daher ist R. Schimeon b. G. in W. zu verwerfen. In Kethubb. 9, 8 wo N, W, J, K ר' (שמעון) nur R. Schimeon bieten, hat L den vollen Namen R. S. b. Gamliel, schon vermöge der nächsten Mischna erforderlich. Vgl. noch ib. 11, 4, 5.

הורקנוס. In der alten Aggada[4]) betreffs des Vorgehens

[1]) In M. Nedar. 5, 1 haben umgekehrt Ag. und K. Eliëser b. Jakob, während L. nur »Eliëser« hat, aber vgl. die nächste Mischna Kilajim 4, 8 haben B., K., L., N. ר' ליעזר, J. nur ר' ליעזר, s. Frankel, S. 236, 237.

[2]) Siehe noch M. Gitt. 6, 3. 4, Agg. Elieser, K. לעזר u. אלעזר, L. ליעזר u. לעזר. Kidd. 1, 4, Ag. אליעזר, K. אלעזר, L. לעזר.

[3]) Die Aussprache P a r t a bleibt bestehen, auch wenn das Wort, wie ich Lehnw. II, 488 annehme, aus gr. Πρῶτος stammt (ich halte dies gegen J. Löw ib. aufrecht, vgl. meine Bemerkung in »Magyar Zsidó-Szemle«, XXI, 33). Πρώτας figuriert auf einer Inschrift in einem j. Grabe zu Jerusalem (s. Mitteil. u. Nachricht, des deutsch. Pal.-Vereins 1900, 40). Bacher, Ag. d. Tann., 2. Aufl., S. 400 erwähnt meine (und Löws) Erklärung nicht und gibt für פרטא auch selbst keine Erklärung.

[4]) Vgl. L. A. Rosenthal, Zusammenhang der Mischna, S. 78.

bei der Chaliza wird ein Faktum erzählt, wonach R. Hyrkanos[1]) die ganze betreffende Parascha verlesen ließ (Jebam. 12, 6). R. Hyrkanos saß dabei unter der Eiche in Kefar-Etam (בכפר עיטם W.), nach anderen Lesearten in Kefar-Ikkus (בכפר אכום K, vgl. אבום in J, אבום in N, die alle darauf zurückgehen, während L עכו bietet). Entgegen meiner früher ausgesprochenen Meinung[2]), daß עכו verdächtig sei, finde ich nun gerade diese LA durch mannigfache Erwägungen bestätigt. Ein כפר עכו nimmt sich aus wie כפר מגדו (Pesikta 163b)[3]), כפר לודים[4]) bei Lydda (M. Gitt. 1, 9), das »kleine Dorf« bei Jerusalem (M. Edujoth 2, 3, b. Gittin 20b); neben den großen Städten befinden sich also Dörfer — wie übrigens noch heute — die mitunter mit der Stadt den gleichen Namen haben. R. Hyrkanos hätte also seinen Sitz in der Nähe von Akko gehabt. Von daher wäre ferner genannt: 1. R. Schimeon b. Juda, der über einen Ort in Galiläa referiert T. Negaim 6, 1, p. 625, Z. 7 איש כפר[5]) עכום; 2. R. Josua b. Tanchum b. R. Chijja דכפר הגין Genes.

---

[1]) Dieser Rabbi scheint nicht mehr vorzukommen, wenigstens wird in Juchasin (S. 63a) nur diese eine Stelle angeführt. Er ist schwerlich der Vater des Eliëser b. Hyrkanos. Einiges zu »Hyrkanos«, s. Derenbourg, M. Zs. Szemle II, 435.

[2]) Monatsschrift 49, 685.

[3]) Bei Levy II, 388 ist 153b ein Fehler, Levy schreibt Magdu, im Text liest man מגדו, lies Megiddo.

[4]) Was Neubauer, Géogr. du Talm., p. 80 gegen diese Auffassung vorbringt, ist unbegründet, da Lydda dem hellenischen Gebiete nahe genug liegt, um für heidnisch gelten zu können. Vgl. Lydda als Nachbarstadt von Caesarea am Meere, in meinen Ausführungen, Jewish Quarterly Review 14, 745.

[5]) Vgl. T. Sanh. 13, 12, p. 435, Z. 27 עבום. Var. איבום, איכום; T. Sota 8, 10. p. 311, Z. 27 עכו (deutlich wie L.), Var. עבום; T. Baba B. 7, 10, p. 408, Z. 20 wieder deutlich עכו, Var. איכום. — Mechiltha Exod. 18, 15, p. 59a, Friedm. יהודה איש כופר עכו, Mech. R. Schimeon b. J. p. 89, ed. Hoffm. עני; ib. 97 mit vollerem Namen עיבום. S. Neubauer, p. 115; Levy III, 646; Kohut IV, 300; Jastrow 1078; Bacher, Ag. d. Tann. II, 392; Büchler, der gal. Am ha-Arez, S. 92, A. 3.

r. c. 6, 5[1]); der Mann schifft sich in אסיא ein, und es fügt sich wohl, wenn er in Akko ans Land steigen kann.

Zu dem Namen הלל (in ms. K fast immer ohne ' geschrieben), ist die Punktation הִלֵּל zu bemerken (z. B. Jebam. 1, 4; in 4, 3 הִיְלֵל)[2]). Diese Aussprache ist zufällig bezeugt durch griech. Ἑλλήλ, wie ein Nachkomme des I. Hillels genannt wird[3]).

Der Name des einen der beiden Civilrichter in Jerusalem lautet[4]) חנן בן אבשלום in N, J, L, K, gegen אבישלום in W und anderen Agg. Die nämliche Abweichung zeigt sich Eduj. 6, 2 רבי נחוניא בן אלינתן Agg. (auch N), רבי נחמיה בן אלנתן K, ר' נחוניה בן אלנתן L[5]). Ähnliche Varianten hat man auch im Biblischen.

---

[1]) ed. Theodor, p. 45, wo folgende Varianten אנן, חנן, אנו (Parallelstellen Kohel. R. אנן, j. Sabb. 5b, Z. 32, R. Jose b. R. Tanchum aus בפר אנן, Gen. R. c. 100 etc.). Vgl. b. Jebam. 45a: R. Tanchum Sohn des R. Chijja איש כפר עכו. Vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. III, 636, Anm. 3.

[2]) S. bereits Mschr. 42, 44, wo Kaufmann auf Taylor, Sayings of the Jewish Fathers (Cambridge 1877) p. 5 f. verweist.

[3]) Hillel II. bei Graetz, Gesch. IV, 3. Aufl., S. 449.

[4]) Kethubb. 13, 1. Vgl. Frankel, S. 61.

[5]) Gerade darum bin ich nicht geneigt, die LA. אבישלום auf die Forderung des R. Tam in Tosafoth Joma 38b zurückzuführen.

(Schluß folgt).

Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

(י"ב א') [0]ותדבר מרים ואהרן במשה קשה היא לשון הרע שלא נצטרעה מרים אלא על לשון הרע שנ' ותדבר מרים ואהרן מרים פתחה הדברים ואמרה לאהרן והוסיף אהרן על דבריה ונשאו ונתנו בדבר. ר' שמעון אומר אף צפורה פתחה בדברים ואמרה למרים ומרים אמרה לאהרן ואהרן הוסיף על דבריהם ונשאו ונתנו בדברים ומה היו הדברים אמרו כיון שנתמנו הזקנים הדליקו כל ישר' נרות ועשו שמחה בשביל שעלו שבעים זקנים לשורה וכיון שראת מרים הנרות אמרה אשרי אלו ואשרי נשותיהן אמרה לה צפורה אל תאמרי אשרי נשותיהן אלא אוי לנשותיהן שמיום שדבר הקב"ה עם משה אחיך לא נזדקק לי מיד הלכה מרים אצל אהרן והיו נושאין ונותנין בדבר שנ' ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה על עסקי פרישתו מן האשה אמרו ניותן הוא משה וכי לא דבר הקב"ה אלא עמו כלבד ככר דבר עם נביאים הרבה ועמנו ולא פירשנו מנשותינו כמו שפירש שנא' הרק אך במשה דבר י"י[1]).

ר' יוסי אומר יש לך אשה שהיא נאה בילדותה ואינה נאה בזקנותה ומניין אתה אומר שהיתה צפורה נאה בילדותה ונאה בזקנותה אמ' על אודות האשה הכושית אשר לקח. ר' יהודה אומר יש לך ענייה בת עניים שהיא נזקקת למלכות ואינה יודעת לנהג במנהג המלכות ומניין אתה אומר שהיתה צפורה כושית בעניות וכושית במלכות אמ' על אודות האשה הכושית אשר לקח ומניין אתה אומר בשביל כך לקחה משה ת"ל כי אשה כושית לקח[2]).

(י"ב ב') [0]ויאמרו הרק אך במשה דבר י"י והלא גם בנו דבר גם באבותינו רק לא היינו נוהגין כך אך לא כך נצטרכנו לנהוג אלו דברי ר' שמעון. יעקב[3]) היה אומר רק לא היה מדבר עמנו פה אל פה אך לא היה מדבר עמנו פנים אל פנים. וישמע יכול שאין לי ששמע אלא המקום ומניין אף משה שמע ת"ל וישמע י"י והאיש משה[4]).

---

[1]) Vgl. אבות דר"נ 20 a, J. Nr. 737 einen Teil aus Jelamd., Sifre 99, Tanchuma 15.

[2]) Der Abschn. von ר"י bis hierher wird von J. aus S.'s angeführt, vgl. Sifre das.

[3]) L. ר' יעקב oder ר' יעקב בן ר"א, vgl. Sifre 100.

[4]) Gleich der Ansicht d. ר' נתן im Sifre a. a. O.

(י"ב ג') [0]ואיש ענו מאד מיכן אתה יודע שאמרו משה גיותן הוא ולא פירש מאשתו אלא דרך גיאות שהרי הכת' מכחישן אחריו ואומר ואיש משה עניו מאד לא כבות שהן אומרין שהוא גיותן. והאיש משה ענו מאד מלמד שהיה גבור בענוה ומניין אתה אומר שהיה גבור בענוה וכך היה גבור בגבורה ת"ל האיש והאיש ד"א יכול שהיה ענו במעון ולא היה נאה ומישובה ת"ל מאד מכל. יכול שהיה נאה ומישובה ולא היה גבוה בקומתו ת"ל (שמות מ' י"ט) ויפרש את האהל על המשכן מה משכן עשר אמות אף משה עשר אמות[1]) יכול שהיה עניו ממלאכי השרת[2]) או יכול עניו מאברהם יצחק ויעקב אמ' מכל האדם אשר על פני האדמה מטה שעל פני האדמה היה עניו[3]) מאבות הראשונים יכול שהיה עניו מדורות האחרונים ת"ל אשר על פני האדמה מדורו מדורו אמרו לא מדורות האחרונים.

(י"ב ז') [0]ויאמר י"י פתאום אל משה ר' אלעזר ביר' שבעון אומר פתאום בתכוף. אין לשון פתאום אלא לשון טומאה[4]) כענין שנא' וכי ימות מת עליו בפתע פתאום (במדבר ו' ט') מגיד שהיו מהוסרי טבילה אותה השעה כמדה שמדדו. צאו שלשתכם יוסי בן יהודה אומר בדיבור אחד יצאו שלשתם ר' יוסי אומר בשלשה דברות יצאו שלשתם כאחת[5]) וכי משה היה צריך לצאת עמהם ולמה יצא לשם שני צדדים שלא יהא משה אומר דומה שנמצא בי פגם שכן הודחיתי מן הדבור ושלא יהו ישרא' אומרין דומה שנמצא במשה פגם שכן נידחה מן הדיבר.

(י"ב ה') וירד ד' בעמוד ענן מגיד שהיה מדבר עמהן בענן ומניין כדרך שהיה מדבר עמהם כך היה מדבר עם שמואל בענן אמר' משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו בעמוד ענן ידבר אליהם (תהלים צ"ט ו') אמרו בזמן שהיו ישר' רואין את עמוד הענן בין הארץ ובין השמים היו יודעין שהוא מדבר עם משה[6]).

---

[1]) Vgl. Sifre 101, Sabb. 92 a Nedarim 38 a פדר"א S. 103, מדרש אגדה 21 a. אבות דר"נ, פמ"ו

[2]) Es scheint, daß ergänzt werden muß nach אבות דר"נ a. a. O. oder nach מדרש אגדה a. a. O. תל מכל האדם מאדם אמרו ולא ממלאכי משרת — מלאכי השרת wird es von a. a. O. על פני האדמה ausgeschlossen, da auch אדם genannt werden.

[3]) Erg. לא היה ענו, vgl. אבות דר"נ a. a. O. Sifre 101.

[4]) Scheint eine andere Erklärung zu sein, vgl. Sifre 102 מדרש אגדה a. a. O. Tanchuma I, צו, Tanchuma II, מצורע, vgl. J. 737 aus Jelamd.

[5]) Sifre 102.

[6]) In J. aus S's. J. fügt noch hinzu יכן בשמיאל. Vgl. Pesikta r. Abschn. 14. Em. Wedeot, ed. Slucki, S. 63.

[0]ויעמד פתח האהל ולמה לא נכנס לאהל שלא נתקדש המשכן לפורענות אלא לטובה ואלו לא שנכנס נדב ואביהו לא לקו אבל אלו שהן בחוץ לא הכניסן לפנים.

ויקרא אהרן ומרים ויצאו שניהם ולמה יצאו שניהן חוץ לאהל והניחו את משה בתוך האהל שלא יהא משה אומר דומה שנמצא בי פגם שכן נדחתי מן האהל ושלא יהו ישר' אומרין דומה שנמצא במשה פגם שכן נדחה מן האהל. ר' יהודה מושלו משל למה"ד למלך שכא אוהבו אצלו והיה מבקש לומר דבר לבני ביתו אמר המלך מה אני מוציא את אוהבי לשוק אלא יהא בכבודו בטרקלין ואני ובני ביתי נצא לשוק אף כאן הוציא אהרן ומרים מפני כבודו של משה שאין מושכין את הגדול מלפני הקטן לדבר עמו אבל מושכין את הקטן מלפני הגדול לדבר עמו ד"א שאין אומרין שבחו שלאדם בפניו ואין תובעין עלבונו שלאדם בתוך פניו[1]).

(ע"ב ו') ויאמר שמעו נא בבקשה שמעו דברי בנחת[2]).

אם יהיה נביאכם י"י במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו אמר להם הנביאים שאמרתם בחלומות ובחזיונות הייתי מדבר עמהם שנא' בחלום חזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים (איוב ד' י"ג) לא כן נהגתי עם עבדי משה אלא בכל ביתי נאמן הוא כל שבמעלן וכל שבמטן גליתי לו כל ישבים וכל שבהרבה ד"א בכל בית נאמן הוא אף על מלאכי השרת ועל בית המקדש הוא נאמן[3]).

(ע"ב ח') [0]פה אל פה אדבר בו מלמד שלא היתה נבואתו על ידי מלאך יכול שהיתה אימת שכינה על משה בשעה שהיה מדבר עמו ודבר י"י אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו מה אוהבו שלאדם מדבר [עמו] ואין אימתו עליו כך לא היתה אימת שכינה על משה בשעה שהיה מדבר עמו. ותמונת י"י יביט אמר ר' שמעון שהיה רואה את הדמות מיד[4]).

ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי משה מה ת"ל בעבדי אלא לא עליו העליתם את הסרחון כי אם עלי שאין רע מן הגנב אלא מי שהוא מקבל ממנו[5]).

[0]ר"א בעבדי אני אמרתי לו לפרוש מן האשה[6]).

---

[1]) In J. aus S.'s, vgl. S. 102.
[2]) Vgl. Sifre 103.
[3]) In J. aus S.'s.
[4]) Vgl. Maim. יסודי התורה VII, 6 Em. S. 51 u. 55.
[5]) In J. aus S.'s., vgl. S. 103.
[6]) Sifre 103 שמות ר' 5 b. אבות דר"נ Abschn. 46. Jebam. 62 a, Sabb 87 a.

(י״ב ט׳) ויחר אף י״י בם בשניהם. וילך מיד נתרפא אהרן[1]).

[0]ואומר והענן סר מעל האהל מלמד ששר הענן מעליו ולמה פרסם הכת׳ במרים ורמז באהרן לפי שהיא התחילה בדבר משל למה״ד לשנים שעברו על כרם ירד אחד מהן לתוכו וליקט ואכל והאכיל חבירו כשבא בעל הכרם לא תפס אלא אותו שנמצא בתוך כרמו כך אהרן ומרים שניהם דברו ושניהם לקו ולא פרסם אלא מרים שנא׳ והנה מרים מצורעת כשלג מפני שהתחילה בדבר[2]).

[0]י״א וילך שנסתלקה שכינה כענין שנא׳ אלכה ואשובה אל מקומי (הושע ה׳ ט״ו) ולמה נסתלקה השכינה שלא תטמא מרים בפני השכינה ד״א שלא יהיה הענן עומד ויבקש משה רחמים שלא יצטערו[3]) ואף אהרן היה ראוי לכך לכך נאמר בם אלא שהיה לובש את המעיל שהוא מכפר על לשון הרע[4]) והלא דברים ק״ו ומה אם אלו שדברו באחיהן הקטן מהן ולא דברו בגנותו אלא שהשוו אותו לשאר נביאים כך נענשו המדבר בגנותו שלחבירו בפניו על אחת כמה וכמה וכן הוא אומר (דברים כ״ד ט׳) זכור את אשר עשה י״י אלהיך למרים שחטאת בפה ולקו כל איבריה.

(י״ב י׳) [0]והענן סר מעל האהל מיד נסתלקה שכינה כמו שנא׳ למעלה וכיון שנסתלקה שכינה והנה מרים מצורעת כשלג. לפי שהיו מלבינים ומאדימים לפי כך נטמאו בכהרת עזה ולבנה[5]).

(י״ב י״א) ויפן אהרן אל מרים לפי שנסתכל אהרן בנגעיו והלך לו אמר אהרן אני עכשיו מסתכל בשל מרים והלך לו ומניין אתה אומר כל מי שהיה מביט בו היה רותת אמרת ויפן אהרן[6]).

[0]ד״א ויפן אהרן אל מרים אמר הקב״ה אם יצטרע אהרן אין כהן בעל מום יכול להקריב על גבי המזבח אלא הוא יראה אחותו ויתמה ויתוכח מעצמו שנא׳ ויפן אהרן אל מרים והנה מצורעת[7]).

(י״ב י״א) ויאמר אהרן אל משה יכול שהוצרך אהרן למי שיאמר לו צא ובקש ממשה כדרך שהוצרכו רעי איוב שנא׳ ויאמר י״י אל אליפז התימני (איוב מ״ב ז׳) אמר להם אתם הייתם יוצאים *בפתח שאני והוא

---

[1]) In J. aus S. s., vgl. Sifre 105, Sabbat 97 a, Tanchuma I u. II פדר״א פנ״ד, מצורע.

[2]) אבות דר״נ 20 a.

[3]) Sifre 105, Tanchuma I, צו.

[4]) Jer. Joma 44 b, Sebach. 88 b, Erach. 16 a.

[5]) Sifre 105.

[6]) In J. aus S.'s.

[7]) Viell. nur eingeschaltet aus einer anderen Quelle, vgl. oben Anm. 1.

יוצא הייתם יוצאים בזכותו[1]) ועתה קחו לכם כדאי אתם לעשות עמכם נבלה ומה אם שבקש לזכות את הזכאי ולחייב את החייב כדאי הוא לעשות עמו נבלה על אחת כמה וכמה המזכה את החייב והמחייב את הזכאי[2]).

בי אדוני בבקשה. אל נא תשת עלינו אל תקבל עלינו חובה. אשר נואלנו אמרו ליה נטפשנו ששלחנו יד בך. ד"א אשר נואלנו זו היתה תחלה לנו שלא קלקלנו בך מיטינו[3]).

(י"ב י"ב) [0]אל נא תהי כמת אמר לו אדוני אין האחים מתפרשים אלא מתוך המות שנא' כי הוא בין אחים יפריא (עמום י"ג ט"ו) אחותינו עד שהיא בחיים נתפרשה ממנו[4]) ד"א אל נא תהי כמת אל תעש אחותינו מיטמא כמתים[5]).

אשר בצאתו מרחם אמו כולנו יצאנו מרחם אחד. ויאכל הצי בשרו מגיד[6]) שהוא היתה מלמרת הנשים ואנו אנשים מכאן היה ר' שמעון אומר צריך אדם להיות מושל בשל עצמו מבשל אחרים[7]).

[0]אשר בצאתו מרחם אמו מרחם אמינו יצאת אלא שכינה הכת' כיוצא בו אתה אומר ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אותו (מלאכי א' כ"א) אותי היה אלא שכינה הכת' כיו"ב א"א והנם שולחים את הזמורה אל אפם (יחזקאל ח' י"ז) אפי אלא שכינה הכת' כיו"ב א"א בעון אשר ידע כי מקללים להם בניו (שמואל ג' י"ג) כלפי מעלה אלא שכינה הכתב כיו"ב א"א הלא אתה

---

[1]) Mg. פתח שאצא אני בזכות ואיוב עבדי היה יוצא פתח שאצא אני והוא בזכות.

[2]) In J. aus S.'s. Es fehlt der Nachsatz zu יכול שהוצרך, daß Ahron keiner Anregung bedurfte. Vielleicht wird dies gefolgert aus ויאמר אהרן wie weiter ähnlich gefolgert wird aus ויצעק משה.

[3]) In J. aus S. s., Mg. ad. אלא זו בלבד שגגה היתה בידינו שבטלנו הברית שבינינו לבינך מפני שהברית כרותה לאחים שנא' (עמום א' ט') ולא זכרו ברית אחים, vgl. מדרש שמואל Abschn. 16.

[4]) מדרא פנ"ד viell. nur von dort.

[5]) Sifre 105.

[6]) Mg. ad. שהיא חצינו היית.

[7]) In J. aus S.s. Mg. ראב"ש st. ר"ש, SR.: שעל עצמו רשאי לומר דבר רע ולא על אחרים לכן אמר חצי בשרו ולא חצי בשרנו, vgl. die von J. gleich darauf angeführte Stelle aus מדרש אספה: אין הצדיקים מושלין בעצמן אלא באחרים, was SR. dahin erklärt, daß ein Anderer für Mirjam Fürbitte tun mußte. Es scheint aber, daß es sich in beiden Stellen um denselben Gedanken handelt, um den Euphemismus in בישרו, und daß einer der Texte nicht korrekt ist, zumal מ' אספה S.'s benützt zu haben scheint, vgl. oben S. 42, A. 7 u. S.'s zu 18, 4.

מקדם י״י אלהי קדושי לא נמות (חבקוק א׳ י״ב) כלפי מעלה היה אלא שכ׳ הכת׳ כיו״ב א״א ההמיר גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו בלא יועיל (ירמיה ב׳ י״א) כבודי היה אלא שכינה הכת׳ כיוצא בו א״א מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי לאהליך ישר׳ (מלכים א׳ י״ב ט״ז) לאלהיך היה אלא שכינה הכת׳ כיו״ב א״א וימירו את כבודם בתבנית שור (תהלים ק״ו כ׳) כבודי היה אלא שכ׳ הכת׳ כיו״ב א״א כי כל הנוגע בכם נוגע בבבת עינו (זכריה ב׳ י״ב) ר׳ יהודה אומר בבבת עין אין כת׳ בן אלא בבת עינו כלפי מעלה הכת׳ מדבר אלא שכ׳ הכת׳[1]).

(י״ב י״ג) ויצעק משה אל י״י לאמר ומניין אתה אומר שלא הוצרך משה לשמוע מפי אהרן אלא אמר משה אינו דין שתהא אחותי בצרה ואני ברוחה ת״ל ויצעק וג׳[2]).

[0]אֵל תקיף קשה. נא בבקשה. רפא נא לה בגזירה.

(י״ב י״ד) [0]ויאמר י״י אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים אמר לו המקום משה אביה שהוא כו״ד שאלו נזף בה היתה בושה ממנו שבעת ימים אני שיצרתיה ולאביה אינו דין שתהא בושה ממני ארבעה עשר ימים אלא למענך אמחול לה על הסגר שני[3]). תסגר שבעת ימים מיכן לנידוי מן התורה.

[0]תסגר שבעת ימים ואחר תאסף מתוך מחנה שבה מתוך ירידה מעלה מתוך גניון של צדיקים הוא שבחן ומתוך ירידתן היא עליית לפה שאמר אהרן על תעש אחותינו שתהא מטמאה כמתים אמר לו המקום אני כהן אני מסגירה ואני מטהרה[4]).

(י״ב ט״ו) [0]ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים כיון שהתפלל עליה משה נפטרה מהסגר שני שהרי נתרפאת מתוך שביע ראשין. והעם לא נסע עד האסף מרים לפה שנא׳ ותתצב אחותו מרחוק (שמית ב׳ ד׳) מרים המתינה שעה אחת לידע מה יעשה באחיה אמ׳ המקום יהא משה ואהרן ושכינה וארון ויישר׳ ממתינין לה שבעת ימים עד שתטהר לפי שנ׳ בסאסאה בשלחה תריבנה (ישעי׳ כ״ז ח׳) במדה שאדם מודד בה מודדין לו[5]).

---

[1]) Vielleicht vom Sammler eingeschaltet, vgl. Sifre hier und 84, Mech. Beschallach Abschn. VI, J. Samuel Nr. 99, Job. 902, Ps. 806, Bereschit r. 49, Tanchuma Beschallach, מנחת ש׳ zu Zacharja 2, 12.

[2]) In J. aus S.'s.

[3]) Sifre 106 אבות דר״נ 62 a u. 21 a, ברייתא דר״י, Baba k. 25 a.

[4]) Sifre. 106.

[5]) Sifre 106 und Deut. 355 u. 357, Sota I, 9. Tosifta Sota IV.

(י״ב ט״ז) [0]ואחר נסעו מחצרות כיצד היו השבטים נוסעין הציין נסעו וחציין לא נסעו שנ׳ ואחר נסעו העם מחצרות. כיון שטהרה מרים ויחנו במדבר פארן כיון שבאו למדבר פארן היו ראיין ליכנס לא״י מיד אלולי שעמדו ובקשו לשלוח לפניהם מרגלים לפי שעקר חניתן במדבר פארן היתה להכנס לא״י שנא׳ (במדבר י׳ ל״ג) ויסעו מהר י״י דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה ואין מנוחה אלא א״י וירושלים שנא׳ (תהלים קל״ב י״ד) זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה[1]).

(י״ד ל״ד) [0]במספר הימים אשר תרתם אמ׳ ר׳ ישמעאל וכי ישר׳ תרו אותה והלא שנים עשר בלבד תרו אותה אלא לפי שהיו שלוחיהן ששלוחו של אדם כמותו בכל מקום ר״ע אומר מניין ששלוחו של אדם כמותו שנא׳ והקרבתם אשה לי״י (ויקרא כ״ג ח׳) והלא הכהנים היו המקריבין אלא ששלוחו ש״א כמותו[2]) ר׳ יהושע אומר מניין ששלוחו של אדם כמותו שנא׳ ושחטו אותו כל קהל עדת ישר׳ (שמות י״ב ו׳) וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד אלא מיכן ששלוחו ש״א כמותו[3]) ר׳ אליעזר אומר מניין ששלוחו ש״א כמותו שנא׳ ויהי דבר י״י אל ירמיהו אחרי שרף המלך את המגלה שוב קח לך מגלה אחרת וכתוב עליה (ירמיה ל״ו כ״ז כ״ח) מה עשה ירמיה לקח מגלה אחרת ונתנה לברוך בן נריה וכתבה והלא הקב״ה אמר לו כתוב אלא מיכן ששלוחו ש״א כמות מטי למד ממשה רבינו שאמר לו הקב״ה ראה ועשה בתבניתם (שמות כ״ה מ׳) וכת׳ ויעשו כל חכם לב (שם ל״ו ח׳) מיכן ששלוחו ש״א כמותו ר׳ זכאי אומר הרי הוא אומר כה אמר י״י למשיחו לכרש וג׳ (ישעיה מ״ה א׳) מה הוא אומר בסוף אנכי העירתיהו בצדק (שם י״ג) והק״בה אומר הוא יבנה עירי וגלותי ישלח (שם) וכרש אומר מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל (דברי הימים ב׳ ל״ו כ״ג) מיכן ששלוחו ש״א כמותו. וכן את מוצא שהקב״ה מצוה את אליהו ואמר לו ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישר׳ (מלכים א׳ ט׳ ט״ז) ואליהו צוה את אלישע ואלישע שלח את יונה ומשחו שנא׳ ואלישע הנביא קרא לאחד מן הנביאים (מלכים ב׳ ט׳ א׳) מיכן למדנו ששלוחו ש״א כמותו אף הקב״ה הסכים על ידו כאלו אליהו משחו שנא׳ ומאלהים היתה תבוסת אחזיה (ד״ה ב׳ כ״ב ז׳) וכן את מוצא באלישע שמשח את חזאל הלא לאליהו צוה הקב״ה שימשח אותו שנא׳ ומשחת את חזאל למלך על ארם (מלכים א׳ י״ט ט״ו) אלא מיכן ששלוחו ש״א כמותו ד״א מניין ששלוחו

[1]) Sifre 106 u. 89, S. Deut. 2. Mech. Beschal פ״ג מ״ד.

[2]) Nedarim 35 b, Taanit IV, 2 Tosifta das.

[3]) Mech. Bo. פ״ה und פ״ג Mech. II, S. 8, Jer. Kiddusch. 62 a, Bab. das. 41 b.

ש"א כמותו שנא' וירא בני עמון כי נבאשו בדוד וכי בדוד עשו כלום אלא כיון שעשו לשלוחיו כאלו עשו בו שישלוחו ש"א כמותו[1]).

(ט"ו ב') דבר אל בני ישר' משל צבור הנסכים באין ולא משל יחידים ולא משל גרים ולא משל נשים ולא משל עבדים מניין לרבות[2]) גרים נשים ועבדים שישקלו או ישתתפו[3]) אמרת וידבר ה' אל משה[4]) לרבות יחידים. דבר אל בני ישר' לרבות גרים ואמרת אליהם לרבות נשים ועבדים. ובצד השני אתה אומר בני ישר' להזהיר גדולים על ידי הקטנים להנהיגן במצות[5]). דבר אל בני ישר' שיהיו שוקלין שקלים ולוקחין נסכים לעולות נכרים[6]) לעולות תושבים ולעולות הנמצאות וע"י מי שהניח[7]) עולתו וברח. דבר אל בני ישר' שיהיו שוקלין שקלים ולוקחין נסכים לשלמי נכרים ולשלמי תושבים ולשלמים הנמצאים וע"י מי שהניח שלמיו וברח. דבר אל בני ישר' שיהיו שוקלין שקלים ולוקחים מלח שיהו הכהנים מולחים בו חטאותיהם ומנחותיהם ומולחין בו את העורות. דבר אל בני ישר' שיהו שוקלין שקלים ולוקחים עצים שיהו הכהנים מכשלין בו את חטאתיהן ומנחותיהן ועושין בו מדורת בית המוקד להתחמם בנגדו[8]). דבר[9]) אל בני ישר' שיהו שוקלין שקלים ולוקחין פרת הטאת ושעיר המשתלח[10]) וע"י כהן המאבד[11]) וע"י מי ששינה ועשה הטאת העוף למעלה וחטאת בהמה למטה חובה כנדבה

---

[1]) Der ganze Abs. nur in Mg. Zweifelhaft. Eine wahrsch. aus תדב"א (ed. Friedm. S. 27) stammende Bemerkung zu V. 33 haben wir weggelassen.

[2]) Mg. ad. יחידים.

[3]) Schekalim I, 6.

[4]) Mg. ad. לאמר.

[5]) Schek. I, 3 u. 5. Eine ähnliche Deutungsweise w. u. zu 19, 1 u. 28, 1.

[6]) Vgl. Schek. VII, 7. Sifra Emor Par. VII, 2, Tosifta Schek. I, 7. Seb. 45 a, Men. 51 b, 73 b, Tosaf. das. s. v. א', Temura 2 b, Sifre 107, von RE. Wilna nach Babli Menach. 73 b emendiert, Tosifta Sebach V, 6, wo es geradezu heißt נסכים באין עושין תמורה אבל טעונין, Jer. Schek. 46 b, תדב"א Abschn. 7, Wajjikra r. Abschn. 2. Zwischen Maim. מעשה הק' III, 5 und Schek. IV, 3 scheint ein Widerspruch obzuwalten.

[7]) Mg. ששינה.

[8]) Zum ganzen Schek VII, Men. 21 b.

[9]) Von hier bis zu Ende d. Abs. fehlt in Mg.

[10]) Schek. IV, 2.

[11]) = מפגל oder sonst ein Versehen.

ונדבה כחובה[10]) ולבושי כ״ג ביוה״כ[11]) ועשירית האיפה של כ״ג שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו[12]).

---

[10]) Da חטאת העוף למעלה bereits genannt ist, so ist hier vielleicht ein Fall gemeint, wie Kinnim III, 6, wo das ganze Paar nochmals dargebracht werden muß (משתי קנים חביא שתים), vgl. auch Schek. VII, 6.

[11]) Gilt auch von בגדי כ״ה und ח׳ בגדים, vgl. Tosifta Schek. II, 6, בגדי כ״ג ביו״כ werden bloß darum erwähnt, weil die Grundstelle von ihnen handelt, Sifra Achare Per. I, 6, vgl. auch Joma III, 8.

[12]) Schek. VII, 6, Menach. IV, 5, Tosifta Men. VI, 12, Sifra Zaw. Per. V, 3, Jer. Schek. z. St. Babli Men. z. St., wo die Antwort R. Abahus abweichend lautet und der Antwort inbezug auf פרת חטאת analog geformt ist, aber in der Erörterung inbezug auf פר העלם דבר 52a noch in der ursprünglichen Form teilweise zu erkennen ist.

(Fortsetzung folgt).

Ein unbekanntes Werk Moses Ibn Esras.

Von **W. Bacher.**

In einem Sammelkodex der Bodleyana (MS. Hb. Nr. 2745, 24, fol. 95)[1]) findet sich ein Blatt, das in hebräischer Cursivschrift orientalischen Charakters den Anfang einer arabischen Abhandlung enthält, als deren Verfasser in der Überschrift Moses Ibn Esra genannt wird. Die Überschrift, deren Wortlaut auch im Kataloge mitgeteilt ist, lautet in Übersetzung: »Die Geburt (Nativität) des Herrn, des Gottgesandten Mûsa[2]), des Sohnes 'Imrâns, Friede über ihn, aus der Religionsurkunde[3]) und dem Bibeltexte und aus der Wissenschaft der Himmelssphäre, mit dessen Sammlung und der Ordnung seiner Einzelheiten sich beschäftigt hat unser Herr und Lehrer, der heilige Lehrer, Moses ben Esra, das Andenken des Frommen ist zum Segen!« Es ist also nicht »die Einleitung zu einer Geschichte Moses'«, wie im Kataloge der Inhalt unseres Fragmentes angegeben ist, sondern eine Abhandlung über die Geburt, d. h. wie aus dem erhaltenen Anfange ersichtlich ist, die Feststellung des Geburtstages Moses' auf Grund der im Bibeltexte sich findenden Angaben, sowie

---

[1]) S. Neubauer and Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscript in the Bodleian Library. Vol. II (Oxford 1906), p. 169.

[2]) In der Handschrift מוסֵי punktiert (Imâle-Aussprache). Dieselbe Punktation hat auch die Praeposition עלי in Z. 9.

[3]) אלשרע, eigentlich die Religion. Gemeint ist die Thora. Den doppelten Ausdruck מן אלשרע ואלנּ, wo das zweite Wort vielleicht den nichtpentateuchischen Bibeltext meint, gebraucht das Fragment selbst (Z. 10), sonst aber wird der Bibeltext nur mit אלנּ (Z. 11, 12, 17, 26, 30, 31, 33) bezeichnet. Mit אלשרע, Z. 11, ebenso mit אלשריעה Z. 31, ist die Thora bezeichnet. — כלאם אלשרע bei Maimuni ist s. v. wie דברי הנביאים, Acht Kapitel, c. 8 (s. mein: Die Bibelexegese Moses Maimuni's, S. 6, Anm. 5).

über die Nativität Moses' auf Grund astrologischer Berechnung.

Aus den nun folgenden Anfangssätzen des Fragmentes ergiebt sich, daß dieses nicht der Anfang des ganzen Werkes ist, zu dem es gehört, sondern daß ein Abschnitt vorausgieng, der die Nativität des Volkes Israel und die astrologische Feststellung der Epochen seiner Geschichte zum Gegenstande hatte. Diese Anfangssätze (Z. 5—10) lauten nämlich: »Der Verfasser spricht: Nachdem wir die sämtlichen Konstellationen dargestellt haben[1]), von der größten Konstellation, die auf das Erscheinen des Reiches der Kinder Israels hinweist[2]), bis zur Konstellation, die auf den erwarteten und mit Gottes Hilfe dereinst erstehenden [Messias][3]) hinweist: will ich mit Beweisen darlegen die Geburt des Gottgesandten Musa, des Sohnes 'Imrans, Friede über ihn, des Propheten der Nation Israels, Gottes Gebete für ihn, gemäß der Lehre der Sternkundigen. Das Wissen darüber zerfällt in zwei Teile: der eine aus der Religionsurkunde und dem Bibeltexte, der andere aus der Wissenschaft der Himmelssphären[4]) auf dem Wege der Konjektur und der Beweisführung«.

Von den so angekündigten zwei Teilen der Abhandlung, dem bibelexegetischen und dem astrologischen,

---

[1]) Was ובידנא (wa-sajjadna) bedeutet, konnte ich nicht ermitteln. — קראנאת, vollständig קראנאת אלכואכב, die Conjunctionen der Sterne.

[2]) Das Reich (die Herrschaft) der Israeliten beginnt mit dem Momente, wo sie als selbständiges Volk aus Ägypten ziehen.

[3]) אלקאים (der Erstehende) ist die Bezeichnung des Messias. Vielleicht fehlt vorher das den Messias bezeichnende Substantiv. — In dem vorhergegangenen allgemeinen Abschnitte war also auch auf dem Wege astrologischer Berechnung das Erlösungsjahr erschlossen worden.

[4]) עלם מיד אלפלך. In der Überschrift (Z. 3.) עלם אלפלך. Offenbar hängt das mir unverständliche מיד mit dem in Anm. 4 erwähnten, unerklärt gelassenen Verbum zusammen.

steht hier nur der Anfang des ersteren. Da in dem Stücke nichts enthalten ist, was nicht auch anderweitig bekannt wäre, genügt es den Inhalt desselben kurz wiederzugeben.

Aus der Religionsurkunde (der Thora) wissen wir, daß Moses vor dem Auszuge aus Ägypten 80 Jahre alt war, nämlich aus Exod. 7, 7. In diesem Jahre zogen unsere Väter aus Ägypten; es war das Jahr 2448 nach der Erschaffung der Welt, wie das im »Buche der Chronologie«[1]) erläutert ist. Moses' Geburt fand also im Jahre 2368 der Weltschöpfungsära statt. Unsere Väter weilten in der Wüste 40 Jahre, und am Ende des vierzigsten Jahres starb Moses im Alter von 120 Jahren. Wenn man von diesen die 40 Jahre des Wüstenaufenthaltes abzieht, bleiben 80; der Auszug fand also tatsächlich im achtzigsten Lebensjahre Moses' statt. Wir haben auch eine bekannte Tradition[2]) darüber, daß die Plagen, die Gott über Ägypten sandte, in dem einen Jahre geschahen, das mit dem 14. Nissan, am Anfange des 81. Lebensjahres Moses' endete und mit dem Beginne seines achtzigsten Lebensjahres begonnen hatte[3]). Den Monat und Tag seiner Geburt können wir aus einer Stelle des Buches Josua (1, 11) erschließen. Diese Stelle muß mit einer Stelle der Thora (Deut. 34, 8) in Zusammenhang gebracht werden. Josua richtete die Aufforderung, sich für den nach drei Tagen auszuführenden Übergang über den Jordan vorzubereiten, erst dann an das Volk, als

---

[1]) Unter כתאב אלתואריך ist vielleicht das von Neubauer (Mediaeval Jewish Chronicles II, 89—110) edierte, wahrscheinlich von Saadja verfaßte כתאב אלתאריך (s. Revue des Études Juives XLIX, 298—300). Jedoch ist dort das Jahr der Weltschöpfungsära nicht ausdrücklich angegeben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem arabischen Titel das Seder Olam gemeint ist, das zwar ebenfalls die Jahre der Weltschöpfungsära nicht angibt, aus dessen Inhalte sie sich aber deutlich ergeben.

[2]) Statt מעלום נקל (Z. 21) l. נקל מעלום.

[3]) Vgl. כתאב אלתאריך, a. a. O. S. 95, Z. 13 f.

die dreissig Tage der Trauer um Moses zu Ende gegangen waren.

Hier bricht unser Fragment ab. Der Schluß lautete jedenfalls so: Da der Übergang am 10. Nissan stattfand (Jos. 4, 19), starb Moses am 7. Adar (30 + 3 Tage vor dem 10. Nisan). Es ist das die Argumentation, die im Seder Olam (c. 10) zu lesen ist.

Es ist nun die Frage, ob die Schrlft, deren Hauptteile vorläufig als verloren gelten müssen, wirklich von Moses Ibn Esra herrührt, wie in der Überschrift angegeben ist. In dem vorliegenden Fragmente ist nichts enthalten, was gegen seine Verfasserschaft spräche. Denn auch die Grundanschauung, auf der die Abhandlung beruht, kann Moses Ibn Esra nicht fremd gewesen sein. Bekanntlich ist ihr berühmtester Vertreter der jüngere Vetter Moses Ibn Esras, Abraham. Wir besitzen sogar nähere Angaben darüber, daß Abraham Ibn Esra, ganz wie das in der im Eingange des Fragmentes erwähnten allgemeinen Abhandlung geschehen war, das Horoskop Israels festgestellt hat (s. das Kapitel »Astrologische Auffassung der Geschichte, Taten und Institutionen Israels« in D. Rosins: Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esras)[1]. Auch Abraham b. Chija, ein anderer berühmter Zeitgenosse Moses Ibn Esras stellte, in der Vorrede zu seinen astronomischen Tafeln, das Horoskop Israels fest, dabei, ganz so wie unser Fragment, von dem Jahre des Auszugs aus Ägypten, d. i. dem Jahre 2448 der Weltschöpfungsära, als dem Geburtsjahre Israels, ausgehend[2].

Die Angabe der Überschrift unseres Fragmentes, daß die Abhandlung über die Nativität Moses' den großen Dichter und Denker Moses Ibn Esra zum Verfasser habe, darf demnach ohne Bedenken als der Wahrheit entsprechend angenommen werden. Die Bezeichnung mit dem Epitheton

[1]) Monatsschrift XLII (1898), 354 ff.

[2]) S. das. S. 355, Anm. 1.

»heilig« in der Überschrift, die sonst besonders das Andenken der Märtyrer zu ehren pflegt, gilt in diesem Falle dem Ruhme der Frömmigkeit des Bußdichters[1]).

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß Moses Ibn Esra die Anregung zu seiner Schrift über die Nativität Moses' höchst wahrscheinlich von muhammedanischer Seite empfing. Die arabische Literaturgeschichte verzeichnet eine ganze Reihe von Schriften unter dem Titel מולד אלנבי, Geburt (Nativität) des Propheten [Muhammed][2]). Allerdings hat die älteste derselben den im Jahre 1200 — also etwa 60 Jahre nach Moses Ibn Esra — verstorbenen Al-Gauzi zum Verfasser[3]); jedoch kann Moses Ibn Esra frühere Arbeiten ähnlicher Art gekannt haben. Auch in Bezug auf Abraham Ibn Esra sagt Rosin[4]), daß er bei der Anwendung der Astrologie auf die Geschichte Israels das Vorbild befolgte, das ihm arabische Astrologen hinsichtlich des muslimischen Gemeinwesens gegeben hatten.

Ich lasse nun noch das arabische Fragment selbst folgen, mit dem eine bisher unbekannte Schrift Moses Ibn Esras ans Licht der Öffentlichkeit tritt. Die Abschrift verdanke ich der Freundlichkeit Isaac Last's. Die Handschrift hat hie und da arabische Lesezeichen (Dhamma, Taschdid) über den Buchstaben; über dem ת stehen zuweilen zwei oder drei Punkte, je nachdem es eines der beiden arabischen ת bedeutet. Diese letzteren Zeichen habe ich weggelassen.

*

[1]) Über die Anwendung des Epithetons s. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 326.

[2]) S. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, die im Titelregister (II, 679) unter »mawlid-nabi« angegebenen Stellen.

[3]) S. das. I, 503.

[4]) Monatschrift a. a. O. S. 35 a.

בשמ׳ רחמ׳.

מולד אלסייד אלרסול מוסי אבן עמראן עליה אלסלאם מן אלשרע ואלנץ ומן עלם אלפלך ממא עני בגמע דלך ונטם מעאניה כ׳ג׳ק׳ מרינו ורבינו משה הרב הקדוש בן עזרא ז׳צ׳ל׳.

קאל אלמולף אן בעד מא תכלמנא וסיידנא אלקראנאת גמיעהא מן אלקראן אלאעטם אלדאל עלי טהור דולה בני אסראיל אלי אלקראן אלדאל עלי טהור אלקאים אלמנתטר במעונה אללה תע׳ ארדת אלאסתדלאל עלי כשף מולד אלרסול מוסי בן עמראן ע׳ה׳ נבי אמה אסראיל צלואת אללה עליה עלי מדהב אצחאב אלנגום ועלם דלך ינקסם קסמאן אחדהמא מן אלשרע ואלנץ [ו]אלאכר בעלם סיד אלפלך מן טריק אלחדם ואלאסתדלאל.

ואמא דלך מן אלנץ פנחן נקול ונעלם מן אלשרע אן מוסי אלנבי ע׳ה׳ כאן לה תמאנין סנה קבל כרוג בני אסראיל מן מצר ודלך מן אלנץ ומשה בן שמונים שנה ואהרן בן שלוש ושמונים שנה בדברם אל פרעה. ופי תלך אלסנה כרגו אבאינא מן מצר ותלך אלסנה כאן קד מצא מן תאריך אלעאלם אלפין סנה ות׳מ׳ח׳ סנה ודלך מביין פי כתאב אלתיאריך. וכאן מולדה פי סנה אלפין ש׳ס׳ח׳ לתאריך אלעאלם. ואדא כשפת ען דלך וגדתה פי אלנץ ודלך אן אבאינא מכתו פי אלבריה ארבעין סנה ופי אכר סנה אלארבעין תופי אלרסול מוסי בן עמראן נבי אלאמה ע״ה והו אבן מאיה ועשרון סנה פאדא אסקטנא מנהא ארבעין סנה סקאם בני אסראיל פי אלבריה יתבקא תמאנון סנה פהי כרוג בני אסראיל מן מצר פי תלך אלסנה. ופיהא איצא ארסל אלי פרעון ודלך מעלום נקל בידנא אן כאן סנה מולדה אלפין ש׳ס׳ח׳ לתאריך אלעאלם ואן גמיע אלצרבאת אלתי אחל אללה עלי פרעון ועלי אלמצריין כאן דלך מן יום ארסל אלי פרעון אלי אלראבע עשר מן ניסן מן סנה פ״א מן עמרה. ונקול אן כאן אבתדאהא פי אול סנה אלתמאנין חין ארסל אלי פרעון ואכר דלך אלי סנה אחדי ותמאנין אולהא אלי״ד מן ניסן. ואדא בחתנא פי אי יום כאן מולדה מן אלנץ ואי שהר כאן ופי כם יום מן אלשהר פתגד דלך מביין פי ספר יהושע ע״ה אד כאן ופאתה אליום אלסאבע מן אדר כק׳ ויצו יהושע את שוטרי העם

לאמר עברו בקרב המחנה וצוו את העם לאמר הכינו לכם צידה כי בעוד
30 שלשת ימים אתם עוברים את הירדן הזה וג׳ והדא אלנץ כאן באלואגב
אן יכון מצאף אלי אלנץ אלדי פי אלשריעה אלדי הו ויבכו בני ישראל
את משה בערבות מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה והדא אצפתי
הדא אלנץ אלי אלנץ אלדי פי ספר יהושע ע״ה וגדתהומא מתקאבלאן פ
אלמעני ודלך אן יהושע ע״ה לם יאמר בתהיי אליזאד אלא למא כמלת
30 איאם חזן אלרסול ע״ה.

Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel.

Von **M. Barol.**

(Fortsetzung.)

Die grammatischen und exegetischen Werke Abr. Ibn Esras waren nämlich Men. bekannt, und er benutzte sie auch sehr fleißig. An 22 Stellen wird AIE. namentlich angeführt[1]), und viele anonyme Zitate[2]) oder stillschweigend gegebene Erklärungen lassen sich bei ihm nachweisen[3]). War er doch Men. Muster und Vorbild für sinngemäße Schriftauslegung[4]). Die Zitate aus AIE's Werken sind teils dem Wortlaute, teils dem Sinne nach mit ergänzenden und erläuternden Zusätzen wiedergegeben.

Den Auslegungen AIE's folgt Men. in den meisten Fällen und drückt seine Zustimmung zu ihnen in lobenden und anerkennenden Worten aus[5]). Er bekämpft ihn jedoch auch und weist insbesondere dessen heftige Angriffe auf JCh. und Abulw. zurück[6]).

---

[1]) Jer. 4, 30; 10, 2. 18; 15, 11; 17, 1; 22, 19; 25, 3; 27, 3; 32, 30; 33, 26; 50, 11. — Ez. 1, 9; 2, 2; 4, 3; 6, 4. 9; 10, 1; 16, 7; 18, 10; 19, 9. 10; 27, 5.

[2]) Jer. 46, 21 ויש מי שיפרש הכל כמשמעו משכירות: שכיריה, vgl. AIE. Jes. 7, 20 u. JK. Sef. Hag. 158. Ez. 18, 13 והוא . . . וחי פעל עבר מבעלי הכפל על דעת ר' יהודה בן דוד . . . ויש מדקדק גדול שחולק עם ר' יהודה ולא אדיק. Dieser מדקדק גדול ist kein Anderer als AIE. S. Safa Berura (ed. Lippmann) 29 a ff. Zachuth 26a; ib, 19, 7 zu אלמנותיו = Jes.-Komm. 13, 22; ib. 31, 8 zu עממוהו; vgl. Bacher AIE, als Grammatiker 113.

[3]) Jer. 1, 3 = Hos.-Komm. 6, 3 (נרדפה); das. 2, 12 = Koheleth-Komm. 1, 7; das. 2, 29 = Hos.-Kom. 4, 14; das. 11, 19 (כבש אלוף) = Jes.-Komm. 38, 14; das. 23, 31 (נאום) = Jes.-Komm. 1,2; Ez. 20, 6 (צבי) = Jes.-Komm. 4, 2; das. 32, 1 (יד) = Jes.-Komm. 8, 11; das. 43, 15, 16 (וההראל והאריאל) = Jes.-Komm. 29, 1.

[4]) Vgl. S. 354 ff.

[5]) Jer. 10, 18 והפי הראשון נכבד מאד (gemeint ist IE.); das. 19, 9: וכל אלה הדאיות הביאום ר' אברהם בי"ע ז"ל . . . וישרו בעיני מאד.

[6]) So verteidigt er ihre Ansicht inbetreff der Ableitung von רשה (Jer. 50, 11) √דוש und verwirft die des IE., der es mit דשא

Seinen Lehrer Joseph Kimchi, der gleich seinem Zeitgenossen Abr. Ibn Esra die Förderung und Verbreitung grammatischer Kenntnisse und sinngemäßer Schriftauslegung unter den Juden Südfrankreichs anstrebte[1]), führt unser Autor verhältnismäßig selten mit Namen an[2]). Um so zahlreicher aber sind bei ihm die anonymen Zitate und die ohne jegliche Quellenangabe herübergenommenen Erklärungen, die sich teils in Jos. Kimchis grammatisch-lexikalischen Schriften, Sefer Sikkaron[3]) und Sefer ha-Galui[4]) nachweisen lassen[5]), teils von RDK. im Namen seines Vaters angeführt werden[6]). Den Ansichten seines Lehrers gegenüber enthält sich Men. jedes direkten Urteils, vielmehr setzt er ihnen abweichende Erklärungen Anderer entgegen, denen er gewöhnlich den Vorzug gibt[7]).

in Zusammenhang bringt, s. Z. 13b u. 14a; s. auch oben S. 13, Anm. 3.

[1]) S. Bacher, Die hebr. Sprachwissenschaft (in Winter und Wünsche, Die jüd. Liter. II, S. 192.

[2]) Er nennt ihn gewöhnlich: אדוני רבי ר' יוסף קמחי זיל und beruft sich auf ihn in folgenden 7 Stellen; Jer. 1, 18; 23, 36. — Ez. 21, 18; 22, 22; 23, 17. 43; 17. 11.

[3]) Ed. Bacher, Berlin 1888.

[4]) Ed. Mathews, Berlin 1887.

[5]) So sind Jer. 2, 24 (תאנתה) = Sef. Hag. 137 s. v. ערד; das. 2, 31 (ורדנו) = Sef. Hag. 149; das. 15, 9 = Sef. Hag. 19 s. v. זל; das. 15, 15 = Sef. Hag. 72; das. 31, 11 = Sef. Hag. 123; das. 40, 5 = Sef. Hag. 27. — Ez. 2, 6 = Sef. Hag. 46 s. v. סרבים; das. 16, 3 (מכרותיהם) = Sefer Hag. 108; das. 23, 24 = Sef. Hag. 37; das. 24, 14 (אפרע) = Sef. Hag. 142; das. 27, 20 (חופש) = Sef. Hag. 101; das. 31, 8 = Sef. Hag. 131. Da sich auch die meisten der von ihm namentlich angeführten Erklärungen im Sef. Hag. nachweisen lassen, u. zw. Jer. 23, 36 (משא) in Sef. Hag. 154 s. v. ישא und in Sef. Sikkaron S. 5; Ez. 21, 18 in Sef. Hag. 47 s. v. מעוטה; das. 22, 22 (כהתוך) in Sef. Hag. 59; das. 23, 43 in Sef. Hag. 12 s. v. לבלה, so kann man selbstverständlich nicht folgern, wie Blüth MGW. XVIII (1891) p. 198 meint, daß JK. einen Komm. zu den späteren Propheten verfaßt hat.

[6]) Vgl z. B. Jer. 1,1. 13; 2, 15. 24. 30; 6, 2; 7, 4. Ez. 18, 14 mit den betreffenden Stellen bei RDQ.

[7]) S. weiter unten S. 353, Anm. 3.

Von seinem Zeit- und Studiengenossen Moses Kimchi teilt Men. etwa vierzig Erkl. mit[1]), die er wahrscheinlich während ihres bei JK. gemeinsam genossenen Unterrichts von ihm selbst gehört[2]) und möglicherweise auch zu dem beabsichtigten Zwecke aufgezeichnet hat.

---

[1]) Jer. 2, 34; 3, 6; 8, 13; 23, 36. — Ez. 2, 2; 3, 3; 7, 7, 13; 14, 5. 9; 16, 33. 43. 46; 17, 5; 19, 10. 11; 21, 15. 17. 18. 21. 28. 31; 22, 12. 22; 23, 43; 27, 25; 28, 13. 14. 24; 29, 3. 9. 10; 30, 18; 33, 24. 25. 30; 36, 20; 39, 16. Diese sollen hier (in Beilage II) als Beitrag zur Charakteristik der exegetischen Tätigkeit Moses Kimchis zum erstenmale vollständig im Wortlaute mitgeteilt werden. Zwar hat, wie qereits oben S. 75, Anm. 3 bemerkt, M. Schwarz in seiner Abhandlung über MK. einige Stellen veröffentlicht; allein diese in ungarischer Sprache geschriebene Abhandlung ist nur Wenigen zugänglich und die darin mitgeteilten Zitate enthalten eine Anzahl sinnentstellender Fehler (wie z. B. Ez. 7, 7 משבטו statt משפטו; das. 14, 5 שבטים st. שפטים; das. 21, 18 ואצרוף ישוה st. ישר' ואצרוף; das. 28, 13 יוצע st. יוצא u. לו st. לא). Sie sollen daher berichtigt mit zum Abdruck kommen. Außer den hier mitgeteilten werden wohl auch manche anonyme Zitate oder stillschweigend gegebene Erklärungen auf MK. zurückzuführen sein; so findet sich z. B. die von Men. (Jer. 16, 16) im Namen eines Grammatikers (מדקדק) gebrachte Ansicht, daß ודיגום (das.) und בינותי (Dan. 9, 2) Hifilformen mit Ausfall des "ה" seien, in MK.s Hiob-Komm. zu 22, 22 (abgedruckt in J. Schwarz תקות אנוש, Berlin 1868); auch von Moses ben Schescheth in seinem Jer.-Komm. z. St., ed. S. R. Driver, anonym zitiert. Ebenso stimmt Men.s Erklärung zu והתשוטטנה (Jer. 49, 3) mit der MK.s im Mahalach (ed. Hamburg 1785) S. 25 b überein.

[2]) Dafür sprechen die Ausdrücke: כן פירש לי אדוני רבי ר' יוסף, קמחי ז"ל ור' משה בנו אמר, (Jer. 23, 36) oder (Ez. 22, 22) ... ויוסף לאמר בנו ר' משה קמחי, oder ... והוסיף ר' משה קמחי לאמר. Letztere Einleitungsformel wird angewendet, nachdem Men. seine eigene Ansicht geäußert hat. — Aus dem Umstande, daß bei 37 von den 40 zitierten Stellen die Eulogie ז"ל fehlt, geht hervor, das MK. zur Zeit der Abfassung unseres Komm. noch am Leben war und daß an den 3 Stellen (Jer. 2, 34; Ez. 14, 5; 21, 10) vorkommende ז"ל wohl auf Rechnung des Kopisten zu setzen sei; demnach wird das Todesjahr MK.s nicht auf 1190 (so Graetz, Gesch. d. Juden VI, S. 237), sondern. später anzusetzen sein (s. P. F. Frankl: MGWJ. XXXIII, S. 557) Vgl. auch Schwarz, Kimchi Moses, S. 8, A. 4.

Es ist jedoch weniger wahrscheinlich, daß Mos. Kimchi einen Kom. zu Ez. verfaßt hat; dagegen spricht schon der Umstand, das RDK. seinen Bruder und Lehrer im Ez.-Komm. nur einmal namentlich anführt[1]), was wohl häufiger geschehen wäre, wenn von diesem ein solcher Kom. wirklich existiert hätte; zumal die von ihm bei Men. angeführten Erkl. größtenteils originellen Charakters sind[2]). Diese Originalität macht es auch erklärlich, weshalb Men. den meisten Ansichten MK.s anerkennend zustimmt und sie sogar selbst denen Abulw.s und Jos. Kimchi's vorzieht[3]).

Anonyme Zitate.

Die Zahl der anonym zitierten Erklärungen ist beträchtlich (über 300), und die dabei gebrauchten Anführungsformeln sind manigfaltig. Men. bringt nämlich Ansichten Talmudkundiger (בעלי התלמוד, חכמי התלמוד), nach deren Meinung er fragte; ferner Exegeten, Grammatiker und Dichter[4]) (מפרשים, מדקדקים (מורי הדקדוק), בעלי השיר); außerdem teilt er mit, was er aus dem Munde von Weisen und von Männern aus Spanien שמעתי מפי חכמים, מפי אנשי ספרד) rezipiert hat; sonst gebraucht er die gewöhnliche Formel (יש אומר, יש מפרש). Der Ursprung dieser anonymen Zitate wird wohl auf die bereits oben genannten Quellen zurückzuführen sein, wie dies schon in den Anmerkungen zu denselben zum Teil nachgewiesen worden ist. Charak-

---

[1]) Ez. 21, 20.

[2]) Vgl. z. B. die Erkl. zu Jer. 8, 13; Ez. 17, 5; 21, 15. 28; 22, 12.

[3]) So z. B. ונכון פירש בעיני (Ez. 16, 46); והוא אמר הנכון בעיני (das. 22, 22); והוא פירש יפה בעיני (das. 17, 5); וישרו בעיני דבריו מאד (das. 21, 18).

[4]) Zu ויחלו (Ez. 13, 6) bemerkt er nämlich: ומואת הגזרה . . . לא נמצא סעל קל במקרא על דעת ר' יהודה (יונה Ms.) המדקדק ראשון ז"ל רק בעלי השיר חשבו היות ויחלו ויפעלו באמרם בשיריהם (J. 46, N. 24, D. 44) חסדך ולא אמרו מיחלי הנכון לאמר יוחלי. S. auch Dukes in (וחלי Ms.) המבשר Jahrg. II, S. 48, Anm. 1.

teristisch ist es, daß, so oft Men. an solchen Auslegungen Kritik übt, er gewöhnlich schärfere Ausdrücke braucht als sonst[1]), was ihn vielleicht zum absichtlichen Verschweigen der Quelle veranlaßt haben mag.

III.
Allgemeiner Charakter der Exegese Menachem's.

Wir haben oben (S. 72) die Vermutung ausgesprochen, daß unser Autor mit der Interpretation gerade der Bücher Jeremia und Ezechiel die Absicht verbunden haben mag, Ibn Esra's Kom. zu den späteren Propheten durch einen diesem homogenen zu kompletieren. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erklären sich die auffälligen Berührungspunkte und gemeinsamen Momente, die sich bei einer Vergleichung der Exegese beider zeigen, sowohl hinsichtlich der äußeren als inneren Anlage. Was die äußere Form betrifft, so scheint ihm IE's Jesaia-Kom. als Vorbild vorgeschwebt zu haben. Nach dem Beispiele AIE.s beginnt sein Jer.-Komm. mit einem teilweise gereimten Vorworte[2]) und schließt mit Bitt- und Lob-

---

[1]) Ez. 4, 12 zu תעגה: ועל דעת מפרשים רבים היה ראוי להיות דגושה הנון . . . ולפי דעתי אין הטעם שוה מאומה והמפרש אותו; ib. 28, 3: פסוק בתימה לא יעץ בפרשה הזאת מאומה, s. auch oben S. 203, Anm. 7.

[2])
המלמד לאדם דעת
יבינני לדעת
בספר ירמיה החוזה
לפרש בו כל סתום ואחזה
לי אני עבדו המחבר מנחם ברי שמעון שמי
הבא לפרשנו
וגם בכתב הדקדוק לבארנו
ומאתו אשאל העזר
אשר כל בושל עזר
להחל אותו ולכלותו.
ואחלי יכונו בי זמטי
יתמוך אשורי במעגלותיו
בל ימוטו פעמי

reimen[1]), ebenso steht vor dem Ez.-Komm. ein Titelreim; bei diesem ist es jedoch zweifelhaft, ob er vom

והמסתכל בספרי יוציאני בחסדו לזכות
מכל שנגה וטעות שימצא בו
כי אין בינה שלמה חוץ מיוצר רוח אדם בקרבו.

[1]) Bitt- und Lobreime im Anschluß an Jer. 52, 31 ff.:

והשי' שהוציאו מבית האסורים
ויתן את כסאו ממעל לכסא המלכים והשרים
יוציאנו מדרה מיד הצרים ואכזרים
אשר היינו (P. היינו) בתוכם נאסרים
וירוממנו לרשת ארצנו
וישיב לנו כבודינו
ושונאינו ירדו למטה תחתינו (P. om. תחתינו—וירוממנו v.)
וידאונו ויקומו מפנינו.
לקיים בנו חזון הנאמר (Jes. 49, 7)
כה אמר י"י גואל ישי קדושו
לבזה נפש למתעב גו לעבד מושלים
מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו
למען י"י אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך.
אמן אמן סלה חזק (L. om.)
ברוך לעד יוצרי
למדני ספר ולשון עברי
והנחני בדרך ישרה
לחבר זה הספר שנת תתקנ"א ליצירה.
נשלם פי ירמיה
והתהלה לשוכן שמי עליה.

Dieser letzte Reim fehlt in L., dafür aber steht daselbst vor dem Vorworte folgender ähnlicher Reim, den wiederum P. nicht hat:

בשם השוכן בשמי עליה
אכתוב פיו ספר ירמיה
שפירש ר' מנחם בר' שמעון.

Aus diesem Zusatz geht aber hervor, daß der Reim vom Kopisten herrührt, was wohl auch beim Schlußreim in P. der Fall sein kann. Ebenso verhält es sich mit dem Titelreim am Anfange des Ez.-Kommentars. In P. lautet er nur:

בשם [אל] אלהי ישראל
ונתחיל פירוש ספר יחזקאל

während es in L. wiederum heißt:

בשם אל אלהי ישראל
אחל ואשלים פי' יחזקאל
אשר פירש ר' מנחם בר' שמעון ז"ל.

Autor oder vom Kopisten stammt[1]). In ihnen finden sich Anklänge an die Reime und Gedichte AIE.s am Anfange und Ende seines Jes.-Komm. Überhaupt ist der Stil Men's von dem AIE.s stark beeinflußt. Dafür spricht der häufige Gebrauch der von AIE. geprägten grammatischen Termini und der ihm eigentümlichen Redewendungen und Phrasen[2]). Er bedient sich auch, wie dieser, seltener Ausdrücke wie z. B. חֲתַת (Jer. 1, 17), das nur einmal Hiob 6, 21, vorkommt und mancher eigentümlicher Konstruktion wie das. 1, 19 הבטיחו ממלחמה oder das. 2, 25 יאוש עשית מטני. Zuweilen streut er auch bewußt oder unbewußt mitten in die einfache Prosa poetische Phrasen hinein[3]).

In einer Beziehung jedoch unterscheidet er sich von seinem großen Vorbilde AIE.: Während dieser sich häufig einer außerordentlich kurzen und knappen, zuweilen sogar auch einer abrupten und dunkeln, nicht nur für Laien, sondern auch für Kundige schwerverständlichen Darstellungsweise bediente[4]), zeichnet sich Men's Stil durch Einfachheit und Schlichtheit durch Klarheit und Deutlichkeit aus, und er nähert sich in dieser Hinsicht der nordfranzösischen Exegetenschule. In seinem Bestreben jedoch, stets klar und deutlich zu sein, verfällt er nicht selten in den entgegengesetzten Fehler der Breite und Weitläufigkeit. — Mehr als in der Darstellung folgt er AIE. in der

Es ist jedoch auch möglich, daß beide Reime vom Autor herrühren, und daß der Kopist von L. blos den Zusatz gemacht hat.

[1]) s. S. 355, Anm. 1.

[2]) Jer. 3, 8: ודבר גדול הוא לשמור הטעמים; AIE. Jes.-Kom. 1, 9: כפול בטעם כמשפט הנבואה; ועקר גדול הוא לשמור דרך הטעמים AIE. Gen. 49, 3: כפול בטעם כדרך כל הנבואות; s. oben S. 198, Anm. 6. Auffällig ist die Phrase: רק אדבר בהם מעט דברים ניחומים בשם ר' שלמה ז"ל (Einl. zu Ez.), die AIE. (Mosn. 2a ed. Heidenh.) mit Bezug auf Men. b. Saruk und in Anspielung auf dessen Namen gebraucht.

[3]) So z. B. Ez. 20, 43: חמחזקת אמונתנו (וזאת הפרשה עתידה) והמפרש אותו פסוק בתומה לא ידע בפרשה; das. 28, 3: ומדברת על לבנו הואת מאומה.

[4]) S. M. Friedländer, Ibn Esra Literature. London 1877, p. 102.

Auslegungsweise und schlägt denselben Weg ein, den dieser in der Einleitung zu seinem Pent.-Komm.[1]) als den einzig richtigen bezeichnet. Fast mit denselben Worten, mit denen AIE. darin seine eigene exegetische Art charakterisiert[2]), beschreibt Men. in dem Vorwort zum Jer.-Komm. die Methode, nach der er bei der Auslegung zu verfahren gedenke, nämlich neben der Sacherklärung (פירוש) auch die grammatisch-lexikalische Erläuterung (דקדוק) zu geben[3]). Dies sind die Hauptelemente, aus denen sich der Komm. zusammensetzt, und sie bilden auch die wesentlichsten Merkmale seiner Exegese. Das grammatische Element tritt jedoch in den Vordergrund und nimmt einen sehr breiten Raum ein. Zur Feststellung grammatischer Formen bringt er nicht selten verschiedene Ansichten der maßgebendsten Grammatiker, denen er gewöhnlich seine eigene hinzufügt, und gibt sehr oft eingehende grammatische Exkurse, die wichtige und wertvolle Beiträge zur hebr. Sprachkunde liefern[4]). Er verliert sich aber nicht selten ins Einzelne und Geringfügige, indem er selbst die einfachste elementarste grammatische Erscheinung wiederholt analysiert und begründet.

In lexikalischer Hinsicht wird von ihm zur Feststellung der Etymologie eines Wortes sehr häufig das aramäische und neuhebr. Idiom herangezogen[5]), selten das arabische[6]), und eben so selten bedient er sich bei Wortdeutungen der Landessprache[7]).

---

[1]) Siese Rosin, Reime und Gedichte AIE.s (Jahresbericht des jüd.-theolog. Sem., Breslau 1885), S. 23 ff., 56 ff.

[2]) Rosin a. a. O., S. 45 u. 72.

[3]) הבא לפרשנו וגם בכתב הדקדוק לבארנו . . . ; ähnlich Jer. 15, 19 ואחרי הפיר' שפרשתי אדקדק לך מלת סגולל.

[4]) Eine gebührende Würdigung der Leistungen Men.s auf diesem Gebiete soll Gegenstand einer besonderen Abhandlung bilden.

[5]) S. oben S. 190 und 193.

[6]) Es sind im ganzen sechs Worterklärungen, die übrigens Anderen entnommen sind: Jer. 2, 23 בכרה ואצל הערב הם הבחורים והבחורות; — das. 25, 30: היהד וזאת הלשון ידוע בלשון ישמעאל שיאמרו לזרו.

Neben der grammatisch-lexikalischen Feststellung der Wortformen ist Men. bestrebt, den einfachen Wortsinn (פשט), wie er sich aus dem Wortlaut und Inhalt der Schrift ergiebt, zu eruieren und ganz besonders den logischen Zusammenhang des Textes aufzudecken oder auch herzustellen[1]). Zu diesem Behufe, wie auch zur Beseitigung textlicher, grammatischer und inhaltlicher Schwierigkeiten bedient er sich der bereits von seinen Vorgängern angewendeten exegetischen Prinzipien; es sind dies die Prinzipien der Redekürzung und Erweiterung, der Umstellung und Stellvertretung, hinsichtlich deren unser Autor weit über AIE hinaus- und auf Abulw. zurückgeht, der nach Bacher's Ansicht dieselben »zuerst folgerichtig und allseitig zur Anwendung brachte und dadurch seiner Schrifterklärung den Stempel der Kühnheit und Originalität aufdrückte«[2]). Dies gilt auch von der Exegese Men.s, da er einerseits viele auf Grund jener Prinzipien von Abulw. gegebene Erklärungen[3]) in seinem Kommentar aufnahm, andererseits selbständig nach diesem Muster in seinen Auslegungen verfährt.

הגמלים הֵךְ הֵךְ ובלשון אחר הִךְ הִךְ; (هيك) בחירק הה״א — das. 43, 9 במלט כמו בטיט ואמרו כי היא מלשון הערב כי בלשון עברי אין לו חבר; das. 51, 27 סמר ויש אומר כי פירושו שחור מלשון הערב אסמר (أسمر); Ez. 16, 4 למשעי ואחרים אמרו כי המלה נגזרת מלשון הערב שאומרי לטהר הקערה אמשע (أمشع); s. oben S. 196, Anm. 3 und S. Eppensteins hebr. Abhandlung im Jahrb. כנסת הגדולה, ed. Suwalski I (Warschau 1890) Abteil. VIII, p. 9.

[7]) S. Jer. 1, 11 מקל שקד . . . והוא עץ הנושא שקדים הנקרא בלע״ז אמנליר (amanlier); Ez. 13, 18 zu אצילות: בלע״ז אֵישֵׁלֵש (aiselle); ib. 27, 15 zu והבנים: בלע״ז פאון (pavone).

[1]) Jer. 4, 3 bemerkt er: דבק בפסוקים למעלה וכן המנהג בכל מקום ו התבונן כי זה הפסוק דבק; ib. 15, 15: ובכה ידבק טעם הפרשה; Ez. 23, 18: עם הפסוק שהוא למעלה וארא כי נטמאה (v. 13) אם רחוק וכל הבאים אחרי.

[2]) S. AS. A., S. IV.

[3]) a. a. O., S. 1—29.

(Fortsetzung folgt).

Zur Geschichte der Juden in Krotoschin.

Von Dr. Heinrich Berger.

Die Stadt Krotoschin, jünger als die bereits im 13. Jahrhundert gegründeten Städte Zduny, Kobylin und Koschmin, ist wahrscheinlich im 14. Jahrhundert in der Nähe des noch gegenwärtig Alt-Krotoschin benannten Dorfes entstanden. Ob bereits um diese Zeit Juden daselbst gewohnt haben, ist nicht festzustellen. Im Jahre 1415 erfolgte die Übersiedlung der Stadt an eine andere Stelle. Es ist anzunehmen, daß sich bereits gegen Ende des 15. Jahrhunderts jüdische Kaufleute und Handwerker in Krotoschin niedergelassen und etwa im 16. Jahrhundert eine eigene Gemeinde gebildet haben. Als steuerkräftige Zahler wurden sie in die adeligen polnischen Städte aufgenommen und fanden Schutz und Unterkunft, während ihnen die anderen, und insbesondere die bischöflichen Städte, verschlossen blieben. Allerdings gehörten sie nicht zur Ortsgemeinde, sondern standen unter dem Schutz, der Aufsicht und Gerichtsbarkeit des Schlosses. Sie bewohnten auch in der Nähe des Schlosses ein besonderes Quartier[1]).

Schon im 17. Jahrhundert stand dort eine Synagoge, die im Jahre 1774 mit der halben Stadt und dem ganzen Judenquartier eingeäschert wurde. Bei diesem großen Brand wurden noch ein Bethaus, ein Lehraus (Bet ha-Midrasch), sämtliche Thorarollen, Silbergeräte und mehrere Bibliotheken ein Raub der Flammen. Tausende von Menschen, darunter der ganze Judenblock lagerten auf dem Felde und suchten Schutz in den Wäldern. Ohne Hab und Gut, ohne Haus und Hof, ohne Kleidung und Nahrung waren sie dem nackten Elend preisgegeben. Die Menschen gingen trotz-

[1]) Vgl. Eggeling, Geschichte der Stadt Krotoschin, Beilage zum Jubiläums-Programm des kgl Gymnas. Krotoschin 1886, S. 16 f.

dem nicht zugrunde. Nur ein sechsjähriges Kind, Zebi Hirsch, Sohn des Rabbi Löb und Enkel des gleichnamigen Rabbinatsassessors, starb infolge einer Rauchvergiftung[1]).

Auch die neuerbaute Synagoge ging gelegentlich des großen Stadtbrandes, am 24. Juni 1827 in Flammen auf[2]). An ihre Stelle trat das jetzige massive Gebäude, welches in den Jahren 1843—46 neugebaut und von Rabbiner Dr. Gebhardt eingeweiht, 1894 umgebaut und mit einer Orgel versehen wurde[3]). Von 1827—43 wurde der Gottesdienst in 10 Bethäusern abgehalten.

Krotoschin hatte bereits am Anfang des 17., wahrscheinlich aber schon im 16. Jahrhundert einen eigenen jüdischen Friedhof. Bis zum Jahre 1762 wurden die in Breslau Verstorbenen in großer Zahl nach Krotoschin überführt und daselbst bestattet[4]). Selbstredend gilt dies auch von vielen Städten der Provinz Schlesien und von allen Ortschaften im weitesten Umkreis Krotoschins[5]). Dies entnehmen wir aus dem Totenbuch der Gemeinde, das eine Zusammenstellung aller hierorts Bestatteten aus den Jahren 1675—1831 enthält.

Aus der Schilderung des großen Brandes im Jahre 1774 geht hervor, daß alle anderen Verzeichnisse über Leben, Blüte, Entwicklung und Sterbefälle dem verheerenden Feuer zum Opfer gefallen sind[6]). Nur wenige Daten sind uns aus den vorangegangenen Jahren erhalten. So z. B.

---

[1]) Vgl. das Totenbuch der Gemeinde Krotoschin vom Jahre 1675—1831 = תל"ה עד תקצ"א, S. 52 f.

[2]) Vgl. die Liste der Verstorbenen vom Jahre 1827 = תקפ"ז: ודוד הלך ונסע מביתו שלשה שבועות אחר השריפה דקהלתינו.

[3]) Vgl. das Archiv der Synagogengemeinde Krotoschin und Festschrift der Posener Provinzial-Lehrerversammlung, Krotoschin 1903, S. 22.

[4]) Vgl. das bereits erwähnte Totenbuch bis zum Jahre תקכ"ב = 1762.

[5]) So z. B. Kobylin, Zduny, Koschmin, Lissa, Kempen usw.

[6]) Vgl. Totenbuch S. 52.

lesen wir, daß Abraham Kohen aus Krotoschin im Jahre 1639 und Eisik Kalisch 1666 gestorben und auf dem hiesigen Gottesacker beerdigt worden sind[1]).

Krotoschin hatte bereits am Ende des 17. Jahrhunderts eine ganz ansehnliche jüdische Gemeinde. Die Zahl der Sterbefälle in den Jahren 1684, 1685 und 1698 beträgt 78[2]). Dies entspricht, wenn wir die allgemeine übliche Durchschnittszahl nehmen, einer Seelenzahl von mindestens 12—1300 Einwohnern[3]).

In den Jahren 1725—30 dürfte Krotoschin 16—1700 jüdische Einwohner gezählt haben[4]). Allerdings käme dabei noch in Betracht, daß nicht bloß in Krotoschin verstorbene Personen, sondern auch solche aus Breslau, Kobylin, Koschmin, Zduny, Lissa, Kempen und Ostrowo hier bestattet worden sind. Doch die Zahl der auswärtigen Sterbefälle war so gering, daß sich aus einer entsprechenden Berechnung nur unwesentliche Änderungen ergeben[5]).

Die Judengemeinde Krotoschin stand in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter dem Woywoden Potocki. Seinem Wohlwollen und seiner Gerechtigkeit hat nicht bloß die Stadt, sondern in erster Reihe die Judengemeinde ihre gedeihliche Entwicklung und Blüte zu verdanken. Von seiner edlen und menschenfreundlichen Gesinnung legt glänzendes Zeugnis ab ein von ihm am 1. März 1728 bestätigtes Judengesetz, welches die von ihm zu diesem Zweck delegierten Herren Michael Juroboyski, Burggraf

[1]) מו"ה אברהם כ"ץ כ' אב שצ"ט; מו"ה אייזק מקאליש ט"ו תמוז תכ"ו.

[2]) 1684: 15 Sterbefälle; 1685: 31 Sterbef ; 1698: 32 Sterbef. = 78.

[3]) Jährliche Durchschnittszahl der Sterbefälle: 26.

[4]) 1727: 38 Sterbefälle; 1728: 35 Sterbef.; 1729: 23 Sterbef. Durchschnittszahl beträgt jährlich: 32.

[5]) So z. B. im Jahre 1685 unter 31 Sterbefällen 1 aus Breslau und 2 aus der Umgebung; 1698 unter 32 Sterbef. 1 aus Breslau und 4 aus dem Umkreis; 1728 unter 35 Sterbef. 9 aus Breslau und 1 aus Ostrowo; 1737 unter 71 Sterbef. 5 aus Breslau und 6 aus dem Umkreis (darunter 3 aus Kalisch).

von Deutsch-Krone und Johann Karski, Bürgermeister der Woywodschaft Plotzk, verfaßt haben[1]).

In der Einleitung zu diesem Judengensetz wird auf die traurige materielle Lage der Juden aufmerksam gemacht. Die drückende Armut der Gemeinde wird als eine Folge der Mißwirtschaft seitens der Ältesten hingestellt. Letztere werden sogar, und zwar vermutlich mit Unrecht, beschuldigt, Gelder für Gemeinzwecke aufgenommen und zu eigenen Gunsten verwendet zu haben. Die Schulden der jüdischen Gemeinde betrugen 102.418 Silbergulden. Die Gläubiger gehören dem hohen Adel an[2]).

Um Ordnung zu schaffen, Mißbräuche zu beseitigen und geregelte Verhältnisse herbeizuführen, wurde ein neues Wahlgesetz erlassen.

1. Vier Älteste und fünf Beisitzer bilden von nun an den Vorstand der Gemeinde.

2. Wahlberechtigt sind nur solche Männer, welche jährlich an Steuern mindestens 90 Gulden zahlen und damit nicht im Rückstand geblieben sind[3]).

3. Die Wahlkarten dieser Steuerzahler wurden von einem Vertrauensmann eingesammelt, in die Urne gelegt und fünf Wahlkarten hintereinander herausgezogen. Die Träger dieser fünf Namen waren die sogenannten Wahlmänner, welche einstimmig die Ältesten und Beisitzer zu wählen hatten. Erstere mußten mindestens 36, Letztere 30 Jahre alt sein.

[1]) Herr Archivrat Dr. Warschauer aus Posen war so freundlich, mich auf dieses in polnischer Sprache abgefaßte Judengesetz aufmerksam zu machen. Seiner Fürsprache verdanke ich die leihweise Zustellung dieser HS. aus dem kgl. Staatsarchiv zu Posen.

[2]) Skatasky bekam 13.522 Silbergulden, Kózminski 12.000, Bratkowski 15.000, Swiniarski 3282, Frau Ominski 10.000, das Schloß 58.614. HS. enthält als Gesamtsumme 102,418, während die Summe der angeführten Einzelbeträge 112.418 ausmacht.

[3]) Der Wortlaut in der HS.: »der seit mindestens vier Jahren seine Steuern pünktlich bezahlt hat«.

4. Die Ältesten durften miteinander nicht verwandt sein, ebenso wenig die Beisitzer[1]).

5. Die Wahl erfolgt nur auf ein Jahr. Die vier Ältesten amtieren je $^1/_4$ Jahr[2]). Keiner darf zwei Jahre hintereinander Ältester oder Beisitzer sein.

6. Nur vollständig einwandsfreie Männer mit gutem Charakter und tadellosem Ruf dürfen dieses Amt bekleiden. Personen, die Bankerott gemacht haben, sind von der Wahl ausgeschlossen[3]).

Auch die Abgaben der Gemeindemitglieder wurden in diesem Judengesetz so geregelt, daß eine allmälige Tilgung der Schulden in absehbarer Zeit erfolgen mußte.

Neue Schulden durften nicht gemacht, neue Anleihen zu synagogalen Zwecken nicht aufgenommen werden. Aus den jährlichen und wöchentlichen Einnahmsquellen sollten die alten Schulden in Raten von je 3000 Gulden[4]) und 219—223 Gulden[5]) gezahlt werden.

An Steuern wurden entrichtet:

1. Jüdische Kopfsteuer, welche der Landschaft[6]) zu überweisen ist. Bis zum Jahre 1728 war auch

[1]) Die Ältesten dürfen auch nicht mit den Beisitzern verwandt sein. Nur bei zwei Personen, und zwar zwischen einem Ältesten und Beisitzer, ist eine Verwandtschaft dritten Grades in weiblicher Linie gestattet.

[2]) Jeder Älteste muß nach vollendetem Termin seinem Vordermann Rechnung ablegen.

[3]) Übertretungen werden je nach dem Straffall mit 10 bis 100 Thalern Strafe belegt, welche teils der Synagoge, teils dem Schlosse zufallen.

[4]) Die 3000 Gulden wurden aus dem Gesamtbetrag der jährlichen Kopfsteuer in Abzug gebracht.

[5]) 219—223 Gulden mußten wöchentlich aus den ordentlichen Einnahmen der Schloßverwaltung zur Tilgung der Schulden zugestellt werden.

[6]) Vorgesetzte nichtjüdische Behörde, vom Schloßherrn eingesetzt.

ein Ältester stimmberechtigtes Mitglied der Landschaft. Von da ab vertrat ein Resident die Interessen der Gemeinde. Bei den Ältesten sollte man nur Informationen einholen.

Vor Überweisung der Kopfsteuer soll eine Verrechnung stattfinden, bei welcher Joseph Marszalek, der Landschaftsälteste, Moszko Rabinowicz, Leybus und andere, die früher das Amt eines Stadtältesten verwaltet haben, zugegen sein müssen. Von den jährlichen Einnahmen werden 3000 Gulden zur Deckung der Schulden verwendet.

2. Grundsteuer, die nicht von den Ältesten, sondern von der Schloßverwaltung zu Gunsten des Schlosses eingehoben wird. Die Grundsteuer beträgt: 18 Gulden von jedem Haus, welches an der Straße ist, 8 Gulden von jedem Aftermieter; von Hinterhäusern und den Zimmern, welche der Hausherr selbst bewohnt, muß dem Inventar entsprechend, eine Summe bezahlt werden.

3. Schlachtsteuer. Der Schächter darf kein Rind schlachten, bevor ihm der Fleischer nicht einen von zwei Ältesten unterzeichneten Schlachtzettel vorgelegt hat. Wenn er ausnahmsweise, z. B. in der Nacht, ohne Schlachtzettel schlachten muß, dann soll die Haut des Rindes bis auf weiteres als Pfand zurückbleiben.

Bei hoher Strafe ist es den Fleischern untersagt, schlechtes, krankes und verseuchtes Vieh schlachten zu lassen. Nur gute und gesunde Tiere dürfen zugelassen werden.

Von auswärts darf weder frisches, noch geräuchertes Fleisch, weder Tischfleisch, noch geschlachtetes Geflügel in die Stadt gebracht werden. Nur zwei jüdische Fleischer aus Zduny, die der Krotoschiner Gemeinde Steuern zahlen, dürfen wöchentlich zwei Vorderteile von jungen Rindern einführen und nach der Krotoschiner Taxe pfundweise verkaufen.

Für den Verkauf des Fleisches werden drei Taxen angesetzt:

1. von Sankt Bartholomäus bis Sankt Martin[1]) 5 Groschen pr. Pfund;
2. von » Martin bis Ostern 6 » » »
3. von Ostern bis Sankt Bartholomäus 7 » » »

Der Fleischer muß das für Juden bestimmte Fleisch in Anwesenheit eines Vertrauensmannes abwägen und nach Silbergulden taxieren lassen. Für jeden Silbergulden muß er zu Händen des Vertrauensmannes 2 polnische Groschen zu Gunsten der Judengemeinde zahlen. Erst nach Verrechnung des ersten Rindes darf er ein zweites schlachten. Dies gilt auch von den Fleischern in Zduny[2]).

Geflügeltaxe:

Für	eine	Henne	9 Shilling[3])
»	»	Ente	9 »
»	»	Gans	4 Groschen[4])
»	einen	Truthahn	10 »
»	eine	Truthenne	4 »
»	»	junge Henne	2 Shilling
»	einen	Kapaun	2 Groschen
»	ein	Kalb	20 »
»	»	Hammel	20 »

Verordnungen zur Hebung des Wohlstandes:

1. Da die Krotoschiner Gemeinde viel Schulden hat, die sie aus ihrem eigenen Vermögen nicht bezahlen kann, ferner, weil die Frauen von ihren Männern viel Geld zu unnötigen Zwecken beanspruchen, wird anbefohlen, daß von heute ab gerechnet, volle 6 Jahre lang, keine Jüdin

---

[1]) 24. August bis zum 12. November.

[2]) Als Supplement zum ersten Judengesetz erschien am 8. Februar 1730 ein zweites, unterzeichnet von den Delegierten »Jan Karski und Jan Stanislaus Falecki« und bestätigt vom Schloßherrn und Woywoden Potocki zu Krotoschin. Diesem zweiten Judengesetz entnehme ich die Taxen für Geflügel, Klein- und Großvieh.

[3]) 9 Schilling = 4 Pf.

[4]) 4 Groschen = 8 Pf.

Kleider mit Edelsteinen, Gold, Silber, Perlen, mit goldenen und silbernen Schnüren geschmückt, tragen darf, bis der größte Teil der Schuldenlast gedeckt sein wird. Die Übertretung wird in jedem Falle mit 40 Mark bestraft. Die Ältesten haben darauf zu achten und müssen bei jeder Pflichtverletzung die hohe Strafe von Mark 80 pro Person bezahlen. Die Aufseher, welche diesbezügliche Meldungen unterlassen, werden mit 3 Monaten Schloßgefängnis bestraft.

2. Kein Jude aus der Gemeinde soll seinen Sohn oder seine Tochter ohne Meldung beim Ältesten verloben. Im Übertretungsfall sind 45 M. Strafe zu entrichten.

3. Die Ältesten sollen darauf achten, daß Personen, die kein Vermögen nachweisen können, auch nicht heiraten. Nur zwei arme Hochzeiten — ohne Mitgift — dürfen jährlich stattfinden.

4. Wer einen polnischen Groschen Steuer[1]) bezahlt, darf zu einer Hochzeit oder zu einer Beschneidungsfeier nicht mehr als 10 Personen, wer 2 Groschen bezahlt, nicht mehr als 20 Personen einladen, weil solche große Feste zur Armut führen. Im Übertretungsfalle sind 10 Mark (gszivna) Strafe zu zahlen.

5. Arme Juden dürfen sich nur 24 Stunden in der Stadt aufhalten. Hausbettelei ist strengstens untersagt. Für durchreisende Arme muß die Gemeinde eine Herberge haben.

Das Schlußkapitel in diesem alten Judengesetze enthält noch folgende Verordnungen:

1. Juden dürfen christliche Häuser und Grundstücke kaufen, doch müssen sie vorher der Schloßbehörde Meldung erstatten.

2. Privatschulen und Privatsynagogen dürfen in Krotoschin nicht eingerichtet werden.

3. Die Ältesten müssen darauf achten, daß die Christen

---

[1]) scil. wöchentlich.

im Tempel nicht mit dem Bann bedroht werden. Dies gilt in erster Reihe von den Bäckern, Bierbrauern und Viktualienhändlern.

4. Da in den von Juden bewohnten Straßen große Unordnung herrscht, weil vor jedem Hause ekelerregender Kehricht in Haufen lagert, wird bei Vermeidung von Gefängnisstrafe anbefohlen, daß die Juden Körbe haben müssen, in welchen sie den Kehricht an einen bestimmten Ort außerhalb der Stadt zu befördern haben, nicht aber in den Stadtgraben werfen sollen.

Auch dürfen sie nicht ihre Betten auf der Straße lüften und Spülwasser dahin ausschütten.

Jede Frau, welche diese Anordnung nicht befolgt, soll mit drei Tagen Gefängnis bestraft werden.

5. Zur Vermeidung der Taschendiebstähle, welche in anderen Städten so häufig vorkommen, wird den Ältesten anbefohlen, Aftermieter und Mieterinnen nur mit Genehmigung der Schloßbehörde in die Stadt aufzunehmen. Elementarschullehrer, Steuereinnehmer und andere Diener müssen im Auftrag der Ältesten monatlich eine Revision vornehmen und Bericht erstatten.

Auch der Besuch der Jahrmärkte ist fremden Personen nur dann gestattet, wenn sie sich entsprechend legitimieren können. Falls aber jemand ohne bestimmten Zweck zum Jahrmarkt kommt, soll er sofort ausgewiesen werden.

Bei Leuten, die auf Mietswagen ohne Geld und Ware kommen, soll nach Diebswerkzeugen gefahndet werden. Falls solche gefunden werden, sollen die Diebe verhaftet und dem Schloßgericht zur Bestrafung übergeben werden. Jüdische Diebe sollen nicht versteckt werden. Auch sollen ehrliche Leute keine Bürgschaft für solche Lumpen leisten, weil jüdische Diebe in der Regel anständige Gemeindemitglieder anrufen, um freizukommen. Diese aber leisten aus Furcht vor denselben die gewünschte Bürgschaft. In solchen Fällen wird das Gericht über Urteil und Zeugnis

solcher Personen hinweggehen und strenge Strafe auferlegen.

6. Wer im schwarzen Buch verzeichnet und wer einmal aus der Stadt ausgewiesen wurde, darf dieselbe nicht mehr betreten. Die Übertretung dieses Verbots wird mit einer Strafe von 150 Thalern bedroht.

7. Flüchtlinge, d. h. Einwanderer, dürfen von den Ältesten nur dann zugelassen werden, wenn sie ein Vermögen von 300 Silbergulden nachweisen, oder sich durch ein erlerntes Handwerk redlich ernähren können.

8. Die Maße für Getreide und Schankwirtschaften müssenunter Aufsicht des Schloßbeamten stehen und mit dem Siegel des Schloßherrn gestempelt werden.

9. Um 9 Uhr abends mit dem Läuten der Stadtglocke, muß jede Schankwirtschaft geschlossen werden. Der Verkauf von Spirituosen hört auf und die Trinker haben nachhause zu gehen.

10. Auch eine Gehaltsregelung für die Beamten findet in folgender Weise statt:

Das wöchentliche Gehalt für den Rabbiner beträgt	4	Silbergulden
» » » » » Kantor:	3	»
» » » » » Unterkantor:	2	»
» » » » » Lehrer:	0[1])	»
» » » » » Unterlehrer:	2	»
» » » » » Gemeindediener:	2	»
» » » » » Aufseher des Krankenhauses	2	»
» » » » die 2 Vertrauensmänner:	10	»
» » » » den Schächter und Syndikus	4	»
» » » » „ Verwalter d. Korubka:	2	»
» » » » » Schloßfaktor:	2[2])	»

Dieses ganze Judengesetz beweist, daß Krotoschin

[1]) Weil der Lehrer bereits durch seine Tätigkeit im Krankenhause entsprechend honoriert wurde.

[2]) Der Schloßfaktor hat noch Anspruch auf zwei Paar Stiefel jährlich und 1 Livrée alle 2 Jahre.

bereits in den Jahren 1728—30 eine Großgemeinde war mit einem Beamtenkörper von etwa 12 Personen und einem sehr hohen Etat für die damaligen Verhältnisse. Es beweist zugleich, daß der Schloßherr Potocki ebenso duldsam wie gerecht gewesen ist.

Auch folgende Erzählung, entnommen den Totenbuch der Synagogengemeinde, kennzeichnet das Gemeindeleben und die humane Gesinnung dieses edlen Fürsten:

Ein pflichtvergessener Friedhofsdiener beraubte in finsterer Mitternachtsstunde die im Schoße der Erde ruhenden jüdischen Leichen ihrer Totenkleider und verkaufte diese zu mäßigem Preise. Die aus Holz verfertigten, am Grabe befestigten Denkmäler, welche die Namen der Verewigten trugen, wurden von ihm entfernt und Schaufeln, Löffel und Bänke daraus verfertigt und auf dem Markte feilgeboten.

Als er einmal ein Kinderhemd verkaufen wollte, schöpfte man Verdacht und stellte ihn zur Rede. Er gab zu, dieses Hemd und noch viele Kleidungsstücke den Leichen entwendet zu haben. Der Diebstahl und das Verbrechen der Leichenschändung wurden zur Anzeige gebracht. Der Gerichtshof vom Schlosse verfügte, den Diener in Haft zu nehmen. Auf dem jüdischen Friedhofe wurde dann, in Gegenwart eines jüdischen Richterkollegiums unter Vorsitz des berühmten Rabbiners Mendel, und in Anwesenheit der vornehmsten Mitglieder der Gemeinde, die mit Totenkleidern erschienen waren, um die beraubten Verstorbenen wieder zu bekleiden, der Diener einem strengen Verhör unterzogen.

Der Dieb machte die Gerichtsbehörde auf viele geschändete Gräber aufmerksam und meinte zugleich, er könne nicht mehr alle entweihten Grabstätten angeben, weil er sich nicht genau erinnere. Man öffnete viele Gräber und fand seine Angaben bestätigt. Der Berichterstatter dieses erschütternden Ereignisses erzählt, man hätte auch das Grab

seines am 19. Tebet dieses Jahres verstorbenen Vaters geöffnet. Und als man die Leiche in Ordnung fand, erzählte der Dieb, daß er im Augenblick, da er seine Hand ausstrecken wollte, um die Leiche zu entkleiden, voller Angst und Furcht zu Boden gefallen sei und stundenlang ohnmächtig auf der Erde gelegen habe. Ebenso wäre es ihm ergangen, als er eine jüngst verstorbene Frau der Totenkleider habe berauben wollen. Dieselbe habe mit eiserner Gewalt ihre Kleidungsstücke festgehalten.

Der Dieb wurde von der Obrigkeit zum Tode verurteilt. Die Hinrichtung war barbarisch, entsprechend der Sitte der Zeit. Der Körper des Verbrechers wurde solange mit Spieß und Speer durchbohrt, bis er wie ein durchlöchertes Sieb aussah. Der Leichnam wurde nachher am Schweif eines Pferdes befestigt und durch alle Straßen geschleift.

So geschehen am (8. Schebat=) 10. Januar 1737.

Nicht minder entsetzlich waren zwei andere traurige Ereignisse die ihre düsteren Schatten in die Judengasse unserer Gemeinde warfen. Es sind die in unserem Totenbuch geschilderten Judenverfolgungen von 1704 bis 1716.

Am 10. Cheschwan 465 = 7. November 1704 wurde das ganze Judenquartier geplündert. Gold, Silber, Schätze und Kostbarkeiten, Tempelgeräte, Waren, Kleidungsstücke, Wäsche, Möbel, kurz alles, was die jüdischen Einwohner Jahrzehnte lang mühevoll erarbeitet hatten, fiel den Räubern zum Opfer. Nur mit dem nackten Leben, preisgegeben dem Hunger und Elend, kamen die Menschen davon. Zur Erinnerung an dieses große Unglück wurde der 10. Cheschwan als Fasttag eingesetzt[1]).

---

[1]) על אלה אני בוכי' עיני עיני יורדה מים על אשר הפך ד' באפו ובחמתו את קהלתינו הקדושה קראטאשין יע"א. אשר א"א ליכתוב את כל הקורות והתלאות אשר מצאונו יען כי היתה סיבה וגזירה מאת השם וכו'. בלילה אור ליל ו', י' חשון שנת תס"ה לפ"ק בא עלינו השודד פתאום וגזל וחטף את כל אשר היה לנו מזומנים ותכשיטים כסף והב, וכלי קודש מעילים ופרוכת מטפחות

Am 5. Ab 476 = 24. Febr. 1716 fand auch in Posen eine Judenverfolgung statt. Die ganze Judenstadt wurde geplündert, und 36 Männer wurden erschlagen.[1])

Schließlich seien noch einige hervorragende Personen namhaft gemacht, die am Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Krotoschin gelebt haben und nicht ohne Einfluß auf die gedeihliche Entwicklung und Blüte der Gemeinde geblieben und auch hier bestattet worden sind.

Im Verzeichnis unseres Totenbuches finden wir folgende Rabbiner aus Krotoschin: 1. Menachem Mendel, gestorben am (20. Tammus 449 =) 8. Juli 1689 Verf. des Werkes עטרת זקנים [2]); 2. Ezechiel ben Meir ha-Leví, gestorben am (15. Schebat 459 =) 15. Januar 1699 [3]); 3. Mordechai ben Zewi, gestorben am (22. Níssan 462 =) 20. August 1702 [4]); 4. Mendel ben Moses, gestorben am (14. Adar I 489 =) 13. Februar 1729 [5]) und 5. Menachem

---

ומפות עין חיים של כסף כמה וכמה אלפים מחזורות כמה אלפים מלבושים כמה אלפים כתונות בד צעיפים ובגדי פשתן, כמה מאות טליתים וקישלין ותפלין, ונשארנו בערום ובחוסר כל שדודים נדודים עניים ואביונים וכו'. ועלו במוסכם לנזור תענית בכל שנה ושנה בעשרה לחדש מרחשון שהיה יום צרה וצוקה וכו' [Totenbuch der Gemeinde vom Jahre תס"ה].

[1]) Vgl. das Totenbuch vom Jahre 1716 [תע"ן]: אל בני כי לא טובה השמועה הלא למשמע אזן דאבה נפשינו וכו' ה'ה ק"ק פוזנא ביום ו' עש"ק ה' אב שנהרגו בעו"ה כשלושים ושתה אנשים חשובים ושללו ובזזו כל היהודים ונדרסו בעו"ה כמה וכמה ספרי תורות וכו'.

[2]) a. a. O. vom Jahre 1689: הרב המאור הגדול המפורסם מו"ה מנחם מענדל בן מ' זלמן ז"ל שהיה אב"ד ור"מ פה קהלתינו ק"ק קראטאשין, נפטר ליל ה' נגדי ליל ו' כ' תמוז, ונקבר ביום ו' הנ"ל.

[3]) a. a. O.: הרב המאור הגאון הגדול אב"ד ור"מ פה קהלתינו ה"ה מו"ה יחוקאל בה"ה מו"ה מאיר סג"ל נפטר בקדושה ובטהרה ביום ה' ט"ו טבט תנ"ט לפ"ק ונקבר בו ביום וכו'.

[4]) a. a. O.: מורינו ורבינו הרב המאור הגאון הגדול הרב מוהר"ר מרדכי במוהר"ר צבי וצ"ל שהיה אב"ד פה קהלתינו, נפטר אור ליל ה' אחרון של פסח כ"ב ניסן [תס"ב] ונקבר בכבוד גדול בו ביום הנ"ל.

[5]) a. a. O.: הרב המאור הגאון הגדול היה מ' מענדל אב"ד ור"מ דקהלתינו בה"ה מ' משה זצ"ל נפטר בקדושה ובטהרה יום ב' י"ד אדר ראשון פורים קטן תפ"ט לפ"ק ונקבר בו ביום.

Mendel ben Moses, gestorben 19. Tebet 520 =) 7. Januar 1760.[1])

Ferner seien aus der großen Menge der Namen noch folgende Personen als besonders verdienstvoll hervorgehoben: Salman Auerbach, gest. am (28. Kislew 445 =) 5. Dezember 1684[2]); Joseph Levi, gest. am (28. Tebet 445 =) 4. Januar 1685[3]); die Cantoren: Itzig, gest. (5. Tamus 452 =) 14. Juni 1692; Jakob, gest. am (22. Tischri 477 =) 8. Oktober 1716; Meir, gest. (23. Tamus 487 =) 12. Juli 1727 und in demselben Jahre am (6. Elul =) 23. August, der auch sonst hervorragende Cantor Josef; die Rabbinatsverweser: R. Gerson, gest. am (3. Schebat 467 =) 6. Januar 1707[4]); R. Baruch Wilner, gest. am (27. Kislew 474 =) 15. Dezember 1713[5]); R. Man, gest. am (11. Ab 476 =) 30. Juli 1716[6]); R. Abraham, gest. (6. Ab 481 =) 30. Juli 1721[7]); R. Joseph, gest. (20. Tebet 487 =) 13. Januar 1727[8]) und R. Oser Levi, gest. (13. Nissan 517 =)

---

[1]) a. a. O.: על זה ידוו כל הדווים וכל בית ישראל יבכו כי נפלה עטרת ראשינו, הרב נאון עזינו, מחמד עינינו, מופת דורינו, אי חסד, אי עניו, אין לנו מנחם, יצא מנחים ונכנם שמ"ה לעלמא דקשוט, הרב הגאון החסיד, צדיק תמים במעשיו, אב"ד קהלתנו יע"א וכו' מ"ה מנחם מענדל בן הגניד הראש מ' משה וכו' שנפטר בשחרית דיום ג' י"ט טבת תק"ך ונקבר בו ביום.

[2]) Totenbuch v. J. 445: ר' זלמן בן הגאון מ' מענדל אורבאך אב"ד דקהלתינו נפטר ונקבר כ"ח כסלו.

[3]) Das.: ר' יוסף סג"ל בן הקצין ר' יחזקאל מזלאטוי' חתן ר' ליב דיין מקראטאשין וכו'.

[4]) Das. v. J. 467: החסיד המפורסם מו"ה גירשון דיין במו"ה מרדכי ז"ל נתבקש בישיבה של מעלה וכו'.

[5]) Das. v. J. 474: הרב מו"ה ברוך דיין דקהלתינו היה הד מיושבי בית המדרש נתבקש בישיבה של מעלה וכו'.

[6]) Das. v. J. 476: ה"ה מ' מן דיין אחד מיושבי בהמ"ד דקהלתינו נפטר לעת ערב ביום א' י"א מנחם ונקבר למחרתו וכו'. Ob dieser »Man« derselbe ist, der im Magen Abraham 132 zitiert wird, ist fraglich. R. Abraham Abele Gombiner starb bekanntlich 1682 in Kalisch. Die Möglichkeit ist allerdings nicht ausgeschlossen.

[7]) Das. v. J. 481: ה"ה כמוהר"ר אברהם דיין חד מיושבי בית המדרש הגדולה דקהלתינו וכו'.

[8]) Das. v. J. 487: ה"ה מוהר"ר יוסף סג"ל דיין ונאמן דקהלתינו וכו'.

3. April 1757[1]); die Lehrer: Mordechai, gest. am (12. Nissan 458 =) 24. März 1698[2]); Michael, gest. am (7. Tischri 460 =) 30. September 1699); Ezechiel, gest. am (6. Tebet 460 =) 28. Dezember 1699); Gumpel, gest. am (5. Tamus 470 =) 3. Juli 1710 und Joseph, gest. am (10. Nissan 487 =) 1. April 1727[3]); die Synagogendiener: Chaim Levi, gest. am (7. Cheschwan 453 =) 17. Oktober 1692; Saul Chajjim, gest. am (21. Ab 481 =) 14. August 1721[4]) und Wolf Levi, gest. am (17. Tischri 508 =) 21. September 1747[5]); die Rabbinerinnen: Lea, gest. am (17. Cheschwan 461 =) 30. Oktober 1700[6]); Gitel, gest. (12. Nissan 465 =) 6. April 1705[7]); Rebbekka, gest. am (4. Cheschwan 466 =) 22. Oktober 1705[8]) und Perl, gest. am (14. Sivan 482 =) 30. Mai

---

[1]) Das. v. J. 517: עטרת תפארת שיבה, זו ברא הבא בימים, הזקן שקנה חכמה ובינה וכו' לימד וקיים בר אבוהן שלשלת יחוסתא מגוע שפירא שפיר גמר וסדר לא מש מתוך אוהל של תורה ומצות מלא בפלג צדיק תמים בדרכיו הרב המופלג ראש בד"צ קהלתינו וכו' מו"ה עזר ז"ל בהה"ג מו"ה חייקא ז"ל בהגאו"ן מהר"י שפירא וכו'.

[2]) Das. v. J. 458: ר' מרדכי מלמד בן מו"ה טובי נבד בעל המחבר מטה משה נפטר סמוך לקאזמין ע"פ סיבה שנהפך עליו העגלה לתוך המים וזאת היה הגרמה שיצא נשמתו בטהרה באסיפת הצדיקים ביום ב' י"ב ניסן תנ"ח לפ"ק שם בקאזמין ולעת ערב הביאו לבאן וכו'.

[3]) Im Totenbuch wird er als „מלמד אשבנז" bezeichnet.

[4]) Das. v. J. 481: הנעלה ר' שאול חיים אשר היה איש ישר הולך תמים ומתאבק בעפר רגליהם, ומתעסק במצותה לילות וימים והיה אוהב תלמידי חכמים ומתאבק בעפר רגליהם, ושמש אותם, הוא היה שמש משנו חברות חברה קדישה משבימים וחברה קדישא שבעה קרואים נפטר בשם טוב וכו'.

[5]) Das. v. J. 507: המרומם הישר הולך תמים כ"ה וואלף ז"ל שמש דקהלתינו וכו'.

[6]) Das. v. J. 461: הרבנית מרת לאה אשת הרב הגאון מו"ה מרדכי במו"ה צבי נ"י וכו'.

[7]) Das. v. J. 465: הרבנית מרת גיטל בת הרב הגאון הגדול המפורסם מ' ליב וצ"ל אב"ד דק"ק קראקא, אשת הרב הגאון מ' שמואל וצ"ל אב"ד מק"ק שידלוב בע"ה בפר בית שמואל, אחותה של הרבנית מ' פערל אשת הגאון מ' פייבל דק"ק פרעמסלא, נפטרה בברעסלא ביום ב' י"ב ניסן ונקברה פה וכו'.

[8]) Das. v. J. 466: הרבנית הנבירה מרת רבקה בת הרב הגאון מ' ליב ב"ן מקראקא בן הגאון מו"ה יוסף אב"ד קראקא אלמנת המניח הרב המאור הגדול למשלת מ' מענדל וצ"ל שהיה אב"ד ור"מ דקהלתינו נפטרה די חשון וכו'.

1722[1]). Als Familiennamen finden wir bereits: Pulvermacher, Wiener, Kirschner, Frankl[2]), Doktor[3]) und Schmuckler[4]) in den Jahren 1726—30 vertreten. Auch R. Salman vom Jahre 1697[5]), Rabbi Ezechiel 1721[6]), R. Moses 1739[7]) und die durch ihre Abstammung ausgezeichnete Frau Edel vom Jahre 1721[8]) verdienen hier genannt zu werden.

Auch einige hervorragende Rabbiner und Gelehrte, die aus Breslau und anderen Städten nach Krotoschin überführt und daselbst bestattet worden sind, mögen hier hervorgehoben werden.

Ich nenne den Märtyrer Moses Karpeles aus Prag gest. am (27. Elul 446 =) 16. September 1686[9]); den Rabbiner Jehuda Leb aus Dobrzyn (Russ.-Polen), gest. am (28. Tebet 470 =) 31. Dezember 1709[10]); den Rabbiner Chajjim aus

---

[1]) Totenbuch v. J. 482: האשה הרבנית הגבירה מ' פערל אחותה של הרבנית מ' ניטל בנות של הגאון מ' ליב זצ"ל אב"ד מקראקא אשת הגאון פייבל אב"ד דק"ק פרעמסלא נפטרה בברעסלא בש"ק י"ד סיון והובאה לכאן ט"ז סיון וכו'.

[2]) Totenbuch vom Jahre תפ"ו = 1726.

[3]) Das. 1727 = תפ"ז.

[4]) Das. 1730 = ת"צ.

[5]) Totenbuch vom Jahre תנ"ז: ר' זלמן בן מ' ליב כ"ץ בן הגאון מו"ה יוסף אב"ד דקראקא בעהמ"ח ספר שארית יוסף חתן הגאון אב"ד דקהלתינו נפטר יום א' י"ד אייר תנ"ז לפ"ק וכו'.

[6]) Totenbuch vom Jahre תפ"א: ה"ה יחזקאל בן הרב המנוח מ' פינחס אב"ד ק"ק וואלדאווי' בעל המחבר ספר ברית שלום נפטר בברעסלא יום ב' כ"ה אדר תפ"א לפ"ק והובא לכאן וכו'.

[7]) Totenbuch v. J. 499: הרבני הגדיל המפורסם מ' משה בן לאותו צדיק הרב המאור הגדול הגאון מ' מענדל זצ"ל שהיה אב"ד ור"מ דקהלתינו בעל המחבר עטרת זקנים נפטר ביום ש"ק בדר"ח אייר תצ"ט לפ"ק וכו'.

[8]) Totenbuch v. J. 481: האשה הצנועה מ' אידל בת הגאון מו"ה ישעיהו סג"ל בעה"מ של"ה זצ"ל אם של המנוח מ' שעפטל כ"ץ ז"ל נפטרה בל' ה' י"ב אלול ונקברה בו ביום.

[9]) Totenbuch v. J. 446: הקדוש ר' משה קרפילש מפראג נהרג בברעסלא ליל ב' נגהי ליל ג' כ"ז אלול תמ"ו לפ"ק ונקבר פה בער"ה בין הקדוש ר' הירש מליסא ובין הקדוש ר' מיכל סג"ל מדאברין.

[10]) Das. v. J. 470: הרב החסיד המופלג מ' יהודא ליב שהיה אב"ד ור"מ דק"ק דאברין נפטר בכפר קונרזאווי' (bei Krotoschin) ביום ג' כ"ח טבת ת"ע לפ"ק ונקבר פה יום ה' וכו'.

Glogau, gest. am (1. Tamus 475 =) 2. Juli 1715[1]); den Druckereibesitzer R. Schabtai, Verfasser des bekannten Superkommentars שפתי חכמים zu Raschis Bibelerklärung, gest. am (22. Tamus 478 =) 31. Juli 1718[2]); den Verfasser des Ritualwerkes לחם הפנים, R. Moses Jekutiël Kaufmann, Sohn des Avigdor Katz, Schwiegersohn des Abraham Abele Gombiner ha-Levi aus Kalisch [Vf. des מגן אברהם][3]); den Rabbiner Israel aus Dobrzyn, gest. am (5. Nissan 486 =) 6. April 1726[4]); den hochbegabten Rabbiner Chajjim Jona aus Breslau, Sohn des Rabbiners R. Jechiskijahu Josua Feibel Theomim aus Przemysl, gest. am (17. Tebet 488 =) 30. Dezember 1727[5]); den Rabbiner Alexander Sender aus

---

[1]) Totenbuch v. J. 475: הרב הגאון מ׳ חיים מגלונא, חתן מ׳ ישראל ב״הגאון בעהמ״ח קיקיון דיונה, והרב מ׳ חיים הנ״ל היה אב״ד ק״ק קרעשוב (wahrscheinlich Krzeszow) ונפטר פה קהלתינו ביום נ׳ ב׳ דר״ח תמוז תע״ה לפ״ק ונקבר בו ביום וכו׳.

[2]) Totenbuch v. J. 478: הישיש ה״ה מ׳ שבתי מדפיס נפטר בברעסלא יום ה׳ כ״ב תמוז תע״ח לפ״ק ויקבר פה ביום ו׳ עש״ק ב״נ תמוז אצל אשתו ראשונה וכו׳ Die Grabschrift lautet: פה נטמן איש ישר ונאמן ה״ה האלוף והתורני מוהר״ר שבתי בעה״מ שפתי חכמים ושפתי ישינים בן הקדוש מוהר״ר יוסף הי״ד מק״ק קאליש הנקבר ביום ה׳ כ״ב תמוז תע״ח לפ״ק תנצב״ה. Vgl. Brann, Gesch. des Landrabbinats in Schlesien, Graetz'sche Jubelschrift, Breslau 1887 S. 231. [MS. XL, 1896, S. 574. Wahrscheinlich hat der Steinmetz den Sterbetag mit dem Beerdigungstag verwechselt. M. Br.].

[3]) Im Totenbuch habe ich vergebens nach dem Verfasser des לחם הפנים gesucht. Der Grabstein, welcher im Laufe der Zeiten einigemale erneuert, beziehungsweise aufgefrischt werden mußte, enthält folgenden Nachruf ohne Angabe des Sterbetages und Jahres: פ״נ חכם ונבון, ידוע לדור אחרון, האיר עין שם לסתים פתרון, מחשבי [?] ספר מגן אברהם הופיע, ירוץ הקורא בו, בשרון אימר יביע, ה״ה הרב הגדול מו״ה משה קויפמאן כהן וצ״ל בע״ה ספר לחם הפנים. לפקדון נצח לזכר עולם צדיק, לא ימיש מפי אוהבי תעודה. כל ישיגו רצה וארצה ? יתפוררו סלעי קברו אבנים ישחקו מים שם יתמלאון עם נולד, תקום המצבה פעמים זאת חלק איש אמת נחלתו בין החיים נתחדשה המצבה בחדש אב תקצ״ו [1836] תנצב״ה.

[4]) Totenb. v. J. 486: הרב מו״ה ישראל במו״ה איתמר, שהיה אב״ד מק״ק דאברין חתן המניח מ׳ מן פרנס דקהלתינו נפטר ביום ש״ק ה׳ ניסן תפ״ו לפ״ק ונקבר ביום א׳ ו׳ ניסן וכו׳.

[5]) Totenbuch: חכל על האי שיפרא דכלע בארעא ה״ה הרב המאיר הגדול המפורסם הגאון מ׳ חיים יונה וצ״ל אב״ד ור״מ מברעסלא ב״הגאון המפורסם מ׳ פייבל

Inowraclaw, gest. am (2. Weadar 518 =) 12. März 1758[1]); den Rabbinatsassesor David Katz aus Hotzenplotz, gest. am 15. Ijjar 536 =) 4. Mai 1776[2]) und den Rabbinatsverweser Simcha aus Salesche, gest. am (20. Ijjar 536 =) 9. Mai 1776[3]).

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gehörte Krotoschin zur Herrschaft des preussischen Ministers von Görne, und als dieser abgesetzt und gefangen genommen wurde, zur Verwaltung der preußischen Seehandlungssozietät[4]).

תאומים ז"ל נפטר בברעסלא יום ג' י"ז טבת תפ"ח לפ"ק ונקבר פה קהלתנו יום ה' ט"ו טבת, מראשו בת דורתו החשובה ה"ה מ' פרוידל בת הגאון מ' שאול ז"ל אב"ד ור"מ דקראקא וכו' פה נטמן. Der Grabstein enthält folgendes Epitaph: וספון חלקת מחוקק כנפי יונה נחפה בכסף מוקק הלא הוא החכם השלם במדות הרוממות מורינו ר' חיים יונה זצ"ל אב"ד דעיר ברעסלא יע"א אשר הרביץ תורה בישראל והיבר במה חיבורים ונפטר בשם טוב בעיר ברעסלא ג' י"ז טבת תפ"ח, תנצב"ה. [Vgl. noch Kaufmann in der MS. 42 (1898), S. 327 u. Brann, Gesch. d. jüd.-theol. Seminars, S. 8].

[1]) Totenbuch v. J. 518: זכור ד' מה היה לנו בי נפל שר בישראל עטרת תפארת מנהיג ישראל, זקן שקנה חכמה, יועץ ונשוא פנים, פני אפי דברבא, הרב הגאון הגדול, שמו הולך וגדול, מובהר בנימוסין, המפיידם פרסומי מילתא וכו' מ"ה אלכסנדר סענדר ז"ל שהיה אב"ד מלעסלא בן הגאון הרדשן מ' ליב פרענר זצ"ל נפטר בשם טוב בחצות יום ב' אדר שני תקח"י לפ"ק ונקבר ביום ג' וכו'. — לעסלא bedeutet nach Brann a. a. O., S. 271: Inowraclaw (jetzt Hohensalza).

[2]) Totenb. v. J. 436: לדוד משביל, חכם ונבון הרבני המופלג, מלא פלג, דיין המצויני הנמשח בשיר המעלות לו נאוה תהלות, בתהלה לדוד, בעל המחבר ספר פעמוני זהב, הנדפס על תהלים, והיה אחריו ברבה שאר חיבורים בבתיבת ידו ושפתי כהן ישמרו דעת בסדר טהרות טהור טהור גברא, שידו רב לו, להיות חובר חיבור, פירוש על ספר הקדוש והנחמד שחיבר הגאון המקובל ר"מ והמה בבתיבים ה"ה מו"ה דוד ב"ן דיין במו"ה יוסף ב"ן דיין מהאצפלאן נפטר ביום ב' ונקבר ביום ב' ט"ו אייר וכו'.

[3]) Totenb das.: אך חושך ישופני שדודי ירד לגנו ללקוט בשושנים זה אנשי חסד נאספו ואין מבין שיגוע ונאסף גם איתי הצדיק ובבת איר הזועף לצדיק ולישרי לב שמחה, שמחה לאיש במענה פיו הוגה בתורת ד' הפצי ולעי באוריתא תריר ומקודש קדיש יאמר לו לימד וקיים נשיא אלקים היה בתיבנו ראש והמנהיג הרבני ומופלג הדיין תמים בדרכי המושלם בפאר ומעלות מ' שמחה ב"מ דוד מואלושין נפטר ונקבר יום ה' ב' אייר וכו'.

[4]) Vgl. Eggeling a. a. O., S. 8 und Festschrift der Lehrervers S. 11.

Während der Administration der preuß. Seehandlungssozietät brach ein heftiger Streit aus. der die ganze jüdische Gemeinde in zwei feindliche Lager teilte. Jahrelang wurde ein erbitterter Kampf geführt, der ein charakteristisches Bild liefert zur ehemaligen Gerichtspflege, zum Verhältnis der Ältesten zum Rabbiner und Beider zur Schloßbehörde.

Der Rabbiner[1]) hatte nämlich im Einverständnis mit dem neugewählten Synagogenvorstand den gewesenen Ältesten Menachem Löbel[2]) in den Bann getan, weil sich dieser, die Kompetenz seiner Gegner bestreitend, geweigert hatte, Rechnung zu legen. Infolge seiner Beschwerde verfügte das Schloßgericht die Aufhebung des Bannes, indem es im vorliegenden Falle die Verhängung desselben für unstatthaft erklärte. Außerdem wurde dem Rabbiner die Berechtigung dazu abgesprochen, weil er es verabsäumt hätte, sein Privileg zu erneuern[3]).

Der Streit zwischen der Partei des Rabbiners und der des Ältesten hörte nicht auf, da beide Teile eine Vermittelung ablehnten. Das Schloßgericht ließ die Ältesten verhaften und ordnete an, daß sie so lange im Kerker zu belassen und mit Wasser und Brot zu verpflegen seien, bis sie sich den Anordnungen der vorgesetzten Behörde

---

[1]) Wahrscheinlich war es der Rabbiner Schelomo Salman, gest. am (30. Schebat 563 =) 22. Februar 1803; das Totenbuch enthält folgendes; חבל על דאבדן ועל משתכחין ה״ה התורני המופלא והמופלג בתורה וביראה הולך תמים במעשיו שואף ועיל ויתיב וגרים שמעתתא גרסין בפומי ה״ה הרב מו״ה שלמה זלמן זצ״ל רב״ד דקהלתינו ב״המנוח הישר הזקן כ״ה מרדכי ז״ל מפרהאן (Freyhan bei Krotoschin) נפטר בעו״ה בליל ג׳ השייך ליום ג׳ א׳ דר״ח אדר תקס״ג לפ״ק ונקבר בשם טוב קודם חצות היום וכו׳.

[2]) Wahrscheinlich war es Menachem ben Jehuda, gest. am (10. Sivan 558 =) 5. Juni 1808; das Totenbuch enthält folgendes: המרומם מגזע ישישים הזקן והקצין התי׳ מוהר״ר מנחם ז״ל בן המנוח המרומם הקצין כהר״ר יהודא ליב ז״ל נפטר פתאום בליל מש״ק בחצי הלילה השייך ליום א׳ י׳ סיון תקס״ח לפ״ק וכו׳.

[3]) Nach polnischem Brauch und Recht mußte der Rabbiner bei jedem Wechsel der Grundherrschaft sein Privileg erneuern und hatte dafür eine sehr hohe Steuer zu entrichten.

fügen würden. Der Rabbiner wurde seines Amtes enthoben, falls er sein Privileg, den Landesgesetzen entsprechend, nicht erneuere. Darauf unternahm der Rabbiner eine längere Reise. Nach seiner Rückkehr entschloß er sich dazu, ein diesbezügliches Gesuch einzureichen. Das Privileg wurde erneuert. Von der Steuer, die mit 300 Dukaten festgesetzt war, wurde ihm die Hälfte erlassen, desgleichen die letzte Rate in der Höhe von 50 Dukaten. Inzwischen hob der Landrabbiner von Breslau auf Befehl des Ministers von Hoym den Bann auf[1]).

Im Jahre 1793 hatte Krotoschin 3692 Einwohner, darunter 1384, also über $^1/_3$ der Gesamtbevölkerung, Juden. In diesem Jahre wurde die Stadt bei der zweiten Teilung Polens dem preussischen Staate einverleibt. Vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelm III. bis 1819 war sie preußische Domäne[2]). Von diesem Zeitpunkte ab, da die Stadt mit vielen Domänen der Provinz Posen vereinigt, zum Fürstentum erhoben wurde, datiert auch der allmälige Aufschwung des Ortes und demgemäß die Blüte der jüd. Gemeinde.

Die Zahl der Sterbefälle unter den jüd. Einwohnern unserer Stadt betrug im Jahre 1828 42[3]), die der schulpflichtigen Kinder damals 411[4]).

Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß Krotoschin in diesem Jahre mindestens 1800—1900 jüdische Seelen gezählt hat.

Drei hervorragende Gelehrte lebten um diese Zeit in Krotoschin. Rabbi Tobia, der als Seelsorger in Zempelburg gewirkt hat, Sohn des Schlochauer Gelehrten Ezechiel, verlebte hier seinen Lebensabend und starb nach $4^1/_2$ jährigem Aufenthalt am (12. Kislew 588 =) 1. Dez. 1827[5]).

[1]) Vgl. Eggeling a. a. O., S. 16 f.

[2]) Vgl. Eggeling a. a. O., S. 8 und Festschrift a. a. O., S. 11 und 13.

[3]) Totenbuch der Gemeinde vom Jahre תקפ״ח.

[4]) Festschrift a. a. O. S. 19.

[5]) Totenb. v. J. 538: על זה ידוו כל הדווים וכל בית ישראל יבכו עליו ה״ה.

Eine Woche später starb der Rabbiner unserer Gemeinde, Rabbi Hirsch Kohen, Sohn des Hamburger Rabbiners Raphael Kohen[1]).

Auch des Rosch beth-din R. Leser Levi, gest. am (21. Weadar 586 =) 30. März 1826 sei Erwähnung getan[2]).

Den Höhepunkt scheint die jüd. Gemeinde in den Jahren 1850—60 erreicht zu haben, da die damalige jüd. Elementarschule fast 500 schulpflichtige Kinder aufzunehmen hatte. Auch die im September 1846 eingeweihte neue Synagcge scheint die Entwickelung unserer Gemeinde günstig beeinflußt zu haben. Große Verdienste hat sich der »Verein zur Wahrung der materiellen und formellen Interessen der hiesigen jüd. Gemeinde« erworben. Die leitenden Personen waren die Kaufleute Louis Cohn, Abraham Sochaczewski und Rosenstein[3]).

Nach 1860, als Rabbiner Dr. David Joël aus Schwersez,

הרב הגאון החסיד צדיק תמים במעשיו ובגמ"ח לעניים ואביונים כל ימיו אב"ד דצ'נפלבארג ה"ה מו"ה רב טובי' זצ"ל בהמנוח התו' והרבני מו"ה יחזקאל זצ"ל משלאהא, שהיה שם מקדם כמה וכמה שנים אב"ד ור"מ כצ"ב ובסיף ימיו עקר דירתו משם כי שם מת' אשתו ראשונ' הרבנית ובא לכאן ונשא חמותה של בתו לאשתו וישב בקהלתנו כמו ארבעה שנים וחצי ופתאום נפל למשכב ושכב ח' ימים ונפטר בעו"ה בש"ק בבוקר בשעת תפלת מוסף י"ב בסליו **בשופר** לפ"ק ונקבר בשם טוב ובכבוד גדול ביום א' וב'.

[1]) Totenb. a. a. O.: עטרת תפארת שיבה זו ביאה בא בימים הזקן שקנה חכמה ובינה יתירה ניתן לו לאמרינן לימד וקיים בר אבוהן שלשלת יחוסא מנוע שפירא שפר גמר וסבר לא מש מתוך אוהל של תורה ומצות צדיק וחסיד הרב הגאון הגדול אב"ד ור"מ דקהלתנו מורי ורבינו מו"ה רב ר' צבי המכונה הירש הכהן זצ"ל בן המפורסם הרב המאור הגאון הגדול אב"ד ור"מ דק"ק המבורג מורי מורינו רב ר' רפאל הכהן זצ"ל שנפטר בעו"ה בש"ק בשעת מנחה י"ט בסליו **בשופר** לפ"ק ונקבר בשם טוב ובכבוד גדול ביום א' כ' בסליו תנצב"ה וכו'.

[2]) Totenb. v. J. 586: חבל על דאבדין צדיק לדורו אביד הזקן הרבני המופלא רב"ד מו"ה ליזר הלוי זצ"ל בהמנוח המרומם הזקן כהר"ר איצק הלוי ז"ל שהלה רק ארבעה ימים וביום החמישי לחליו נפטר בעו"ה עת תפלת שחרית בהשכמה ביום ה' כ א אדר שני תקפ"ו לפ"ק ונקבר בו ביום בשם טוב ובכבוד גדול וכו'.

[3]) Vgl. das Archiv unserer Synagogengemeinde und Festschrift a. a. O., S. 20 ff.

Bruder des in Breslau verewigten Rabbiners Dr. M. Joël, hierher berufen wurde, zählte unsere Gemeinde 500 steuerzahlende Mitglieder. Als Rabbiner Dr. Baneth im Jahre 1882 nach Krotoschin kam, hatte die Synagogengemeinde noch immer 300 steuerzahlende Mitglieder. Und heute haben wir nur noch 160 Steuerzahler[1]).

Der im Jahre 1894 mit einem Kostenaufwand von 59.575 Mark renovierte Tempel, der eine Orgel und einen modernen Gottesdienst bekam, scheint nur vorübergehend auf die Größe und Entwicklung der Gemeinde eingewirkt zu haben. Obgleich der Gottesdienst und die synagogalen Einrichtungen auf der Höhe der Zeit stehen und großstädtisch angelegt sind, verringert sich von Tag zu Tag die Zahl der Gemeindemitglieder.

Unsere Hoffnung liegt im Aufblick zu Gott, unsere Größe auf unserem Friedhof. Wir zehren von unserer großen Vergangenheit und blicken traurig in die Zukunft.

Erwiderung an Herrn Prof. Dr. Pfaff[2]).

In Heft 4 des 22. Bandes der Alemannia N. F. 7, Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften (Freiburg 1906). hat Professor und Bibliothekar Dr. Pfaff

---

[1]) Festschrift a. a. O.

[2]) Im vorigen Jahrgang dieser Monatsschrift, S. 316 bis 333, ist ein Aufsatz Adolf Lewins über »die Blutbeschuldigung in oberbadischen Liedern aus dem 15. und 16. Jahrhundert« veröffentlicht. Der Herr Verfasser ist den Lesern dieses Blattes seit nahezu vier Jahrzehnten als ein Gelehrter bekannt, auf dessen gründliche Forschungen und besonnenen Urteile man ohne weiteres bauen darf. In diesem Aufsatz sind einige in der »Zeitschrift der Gesellschaft tür Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde in Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften« erschienene Abhandlungen von dem Herrn Verfasser zwar mit scharfen Worten, aber in einer Weise, die innerhalb der Grenzen einer berechtigten

gegen meinen Aufsatz »die Blutbeschuldigung in oberbadischen Liedern aus dem 15. und 16. Jahrhundert« (S. 316 ff. dieser Monatsschrift 1906) eine »Erklärung« erlassen.

Nach dem altbekannten Rezepte werden dem jüdischen Gegner Unbildung, Unwissenschaftlichkeit, Unwahrhaftigkeit, Unbesonnenheit, persönliche Gehässigkeit zugeschrieben, während man für sich selbst alle dem entgegengesetzte Tugenden und Vorzüge in Anspruch nimmt.

Da es mir weder jetzt noch früher um die Person des mir unbekannten Mannes zu tun ist, und seine Schmähungen mich kalt lassen, gebe ich den Lesern nur das, was vielleicht von allgemeinerem Interesse ist.

Der Rabbiner kommt leicht zu einer »Psalmodie« (S. 323), da er Bibelworte umschreibt; Prof. Pfaff kann seinen Antisemitismus nicht verbergen, auch wo er in wissenschaftlichem Tone schreiben will. Er braucht das technische Wort »die christlichen Wirtsvölker der Juden« (S. 323) und stellt sie diesen entgegen. Hatte in alten Zeiten die Stadt Freiburg das Bestreben, die Juden los zu werden: nun, so hatte Freiburg wohl seine Gründe dafür.« Er urteilt darüber, daß unsere »Speisegesetze, die Sabbatheiligung, die Beschneidung, u. dgl. so wenig in unsere Zeit passen«. Mit der Widerlegung seiner wissenschaftlichen christlichen Gegner macht er es sich mehr als leicht: Stobbes Buch gilt ihm und andern »nicht als reine Quelle« (S. 328), Amira und Wolfram bezichtigt er, daß sie sich zur Sache geäußert haben, obschon sie »wohl keine Ahnung« hatten (ebenda), was »an Taten des tollsten und gräulichsten Aberglaubens« geschehen ist und geschieht, und meint, daß ihre Ausführnngen »nicht auf durchdringende Kenntnis der entsprechenden Volksvorstellungen gegründet sind.« Was die Zeitungen — Freiburger-Zeitungen — über seinen Endinger Vortrag geschrieben haben, kennt er leider selbst nicht (S. 325), obschon er »in der Voraussicht von

---

sachlichen Kritik bleibt, angegriffen und widerlegt worden. Durch die Ausführungen Lewins hat sich Herr Professor Pfaff, der Herausgeber der zuletzt genannten Zeitschrift persönlich gekränkt gefühlt und in seinem Blatte (Heft 4 des Jahrganges 1906, Seite 322—332) in einem sehr gereizten Tone, zu dem m. E. ein Anlaß nicht vorlag, eine zehn Seiten lange »Erklärung« gegen Lewin drucken lassen. Ich kann daher nicht umhin, Herrn Dr. Lewin in dieser Angelegenheit zu seiner Rechtfertigung noch einmal das Wort zu erteilen.

Verdrehungen und falschen Darstellungen« genauere Aufzeichnungen gemacht hat, als er sonst pflegt (S. 328) u. s. w.

Mir wird unterstellt, daß ich aus kleinlicher Ranküne gegen ihn aufgetreten bin: (S. 323) »namentlich hat ihn offenbar die bei Gelegenheit der »Kindermorde« gemachte Bemerkung: »»die Darstellung der Begebenheiten in der Schrift des Rabbiners . . . ist teils einseitig, teils unvollständig u. s. w.«« bewogen, nun nach Jahren gegen mich aufzutreten.« Daß ich in der genannten Schrift die Brunnenvergiftung auf S. 25—49, die Blutanklage auf S. 66—96 behandelt und damit das Recht und die Pflicht gewonnen habe, die Darstellung dieser nach vielen Seiten wichtigen und ernsten Angelegenheit in den Darbietungen auch des Prof. Pfaff zu behandeln, wird nicht gewürdigt. Je unwesentlicher und nebensächlicher für mein Büchlein die Nichtkenntnis dieser Lieder gewesen ist, desto unumwundener durfte ich sie zugestehen, ohne daß man daraus das Recht gewonnen hat, bei Behandlung der Blutanklage meine Erklärungen stillschweigend zu umgehen. Doch genug von mir.

Gern nehmen wir Akt von der Erklärung S. 329: »Es ist demnach nicht wahr, daß ich die Juden des Ritualmords beschuldigt habe.« Freilich wird das durch das Weitere s e h r eingeschränkt: »Auch der »Aberwitz«, den mir der Herr Rabbiner zutraut, ist bei mir nicht zu finden, denn ich habe mich keineswegs auf die von mir zitierte Stelle« (der heiligen Schrift) »allein bezogen und überhaupt kein Zitat gebracht, und auch, wenn dies geschehen wäre, so will ich doch unzweifelhaft meine Worte nur so verstanden haben, daß es eine bedauerliche Stütze des Blutaberglaubens sei, wenn in der heiligen Schrift Blut und Seele so einander gleichgestellt wird. Gerade die vielen eindringlichen Verbote des Blutgenusses sprechen dafür, daß im vormosaischen Volksglauben der abergläubische Gebrauch des Bluts sehr verbreitet war. Daß in der »Religion« der Juden Christenmord oder ritueller Blutgenuß geboten sei, habe ich nie geglaubt und ausgesprochen, ebensowenig wie ich annehmen kann, daß ein gebildeter Jude an dergleichen Anteil habe. »Ritualmord« d. h. im amtlichen Ritus der Israeliten begründeten Mord gibt es nicht. A b e r d e r A b e r g l a u b e b e s t e h t b e k a n n t l i c h n e b e n u n d t r o t z d e r R e l i g i o n«.

Dann legt er (S. 331 ff.) seine Ansicht über die Blutbeschuldigung näher dar. Wir entnehmen derselben: »demgegenüber frage ich nochmals: sollen die Juden ganz von solchen ererbten abergläubischen Vorstellungen frei sein? Dies Volk, das doch so zäh am Alten festhält, das die in unsere Zeit so wenig passenden Vorschriften seiner Religion, wie die Speisegesetze, die Sabbatheiligung,

die Beschneidung und dgl. so streng bewahrt hat. Sie sind es ohne Zweifel nicht.« Man sollte allerdings nicht sagen »die Juden« genießen oder gebrauchen Menschenblut. »Aber daß es abergläubische Juden gibt, die uralter Überlieferung folgend, diesem schrecklichen Brauch huldigen, das ist für jeden außer Zweifel, der die Geschichte der unzähligen Fälle von Blutbeschuldigung aufmerksam durchgeht, Nicht jede Blutbeschuldigung von Juden ist berechtigt, ebensowenig wie eine jede Mordanklage.«

Demgegenüber sei es nochmals betont: Wohl glauben wir Juden nicht »allein von abergläubischen Vorstellungen frei zu sein;« aber — obschon Prof. Pfaff sagt: »das wäre eine ungeheuerliche Selbstüberhebung« — so glauben wir Juden fest, daß wir von dem Blutaberglauben, der zum Menschenmorde führt, frei sind!

»All das sind Fragen der Volkskunde«, damit weist der Ankläger uns alle zurück. Er allein versteht das. Nun, die Herren. welche die Kenntnis der Volkseele sich allein zuschreiben, sollten doch bedenken, daß sie weit im Erkennen und Wissen vorangekommen sein müssen, um in Wahrheit, die Seele auch nur eines Volkes wirklich zu kennen. Wir Juden bieten ihnen, in unserm Wesen, Verhalten, Denken und Empfinden so viele Rätsel, und doch wagen sie es, uns in ihre Schablone zu zwängen.

Was Prof. Pfaff und seinen Gesinnungsgenossen — denn Gesinnung, nicht Wissenschaft tritt hier bestimmend hervor — unerklärlich ist, ist uns klar und deutlich. Die gewaltige, umbildende Macht der Thora, der Lehren und vielleicht noch mehr der Gesetze und der Bräuche des Judentums hat aus den Seelen seiner Bekenner jenen schrecklichen Aberglauben vollständig getilgt, mochte er auch aus andern Volkseelen nicht schwinden wollen.

Der nicht voreingenommenen Leser wegen erlaube ich mir hier nochmals darauf aufmerksam zu machen: Wäre es anders gewesen, hätte es Ritualmorde unter den Juden gegeben, warum hat die Gesamtheit der gesetzestreuen Juden, welche doch Mord und Blutvergießen und Blutgenuß so heftig verabscheut, solche Mörder, die doch so vieles Elend über sie bringen mußten, nicht der weltlichen Gerichtsbarkeit ausgeliefert? Waren diese doch Frevler gegen Gott und das Gesetz, und Forderung des Gesetzes ist es: Du sollst austilgen das Böse aus deiner Mitte (V. Buch Moses 13, 7. 19, 13 und oft). Diesen Sündern wäre nur geschehen, was sie verdient haben. Aber was nicht vorhanden ist, kann man nicht finden, wenn man nicht Unschuldige verlästern und beschuldigen will.

Der Vorstand der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-

u. s. w.-kunde hat es für nötig gefunden, eben diesem 4. Hefte des 22. Bandes der Alemannia, die, soviel ich sehe, den vorangegangenen Heften nicht vorgedruckte Bemerkung voranzustellen: »Für den Inhalt ihrer Aufsätze sind die Verfasser verantwortlich.« Aber der Erklärung des Prof. Pfaff hat derselbe Vorstand hinzugefügt: »hierzu erklärt der Vorstand u. s. w.

1. Herr Prof. Dr. Pfaff hat bei seiner oben erwähnten Rede den Rahmen einer berechtigten und erlaubten Kritik keineswegs überschritten.

2. Der Ausdruck des Herrn Rabbiners Dr. Lewin, daß Herr Prof. Pfaff in seiner diesbezüglichen Darstellung sich mit der Firma unseres Vereins decke, wird als unwahr entschieden zurückgewiesen.«

Für diese Erklärung trägt der Vorstand die Verantwortlichkeit.

Darum möge er sich gesagt sein lassen:

ad. 1. Herr Prof. Pfaff hat selbst nicht behauptet (vgl. S. 328), in seinem Vortrage an seinen wissenschaftlichen Gegnern, wie Stobbe, v. Amira, Wolfram überhaupt Kritik geübt zu haben. Gerade daß er ohne jede Kritik den sog. Endinger Judenmord vor Hunderten einfacher Bürger als geschichtliche Tatsache vorführte, die Freiwilligkeit des Geständnisses behauptete, die Begebenheit als »ein Glied in der großen Kette ähnlicher Fälle vom 13. Jahrhundert bis heute« bezeichnete und in gewissen Stellen des von Juden und Christen heilig gehaltenen alten Testaments, wie er sich selbst interpretiert, »eine bedauerliche (!) Stütze des Blutaberglaubens« fand — gerade diese kritik- und diese beweislosen Behauptungen haben mich zu meinem Urteil berechtigt.

ad. 2. Jene Hunderte einfacher Endinger Bürger haben in Prof. Pfaff den Vertreter einer wissenschaftlichen Körperschaft gesehen, die den Endinger Ausflug veranstaltete und hinter ihm stand. Das mußte Prof. Pfaff sich vor Augen halten, und in diesem Sinne habe ich gesagt, er habe sich mit der Firma des Vereines gedeckt. Und diese Deckung wiederholt ja Herr Prof. Pfaff jetzt wieder (S. 327): »Mein Vortrag ist auf Wunsch des Vorstands gehalten. Ich selbst habe, da ich die Verhältnisse kenne, davor gewarnt!« Und demgegenüber nennt der Vorstand meine Behauptung unwahr, obgleich er selbst kein Wort des Vorbehalts gegenüber der Pfaff'schen Behauptung hinzugefügt hat!

Freiburg im Br. Lewin.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Biblische und babylonische Religion.

Eine Skizze.

Von **Emil Behrens.**

Welches auch immer die Urstufe des Monotheismus in Israel gewesen sein mag — so wie sich jetzt in der hl. Schrift die Gottesidee kristallisiert hat, ist sie durch eine Ewigkeit von der babylonischen geschieden. Fast noch schärfer als zwischen der Philosophie eines Aristoteles und der griechischen Volksmythologie ist der Gegensatz zwischen Bibel und Babel. Will man durchaus eine Parallele zu Babel finden, so liegt der Vergleich mit der hellenischen Götterwelt ungleich näher. Nur deucht uns, die babylonischen Götter seien ein gut Teil plumper und häßlicher als das heitere Völkchen der Olympier.

Nichts Kindlicheres, nichts jedenfalls, was so sehr im Anthropomorphen und Körperhaften stecken geblieben wäre, kann es geben als die Art, wie sich der Babylonier (und Assyrer) seine Götter vorstellt. Nicht davon zu reden, daß, was ein echter babylonischer Gott sein will, eine kindergebärende Genossin haben muß — dieser Gott verschmäht es auch nicht, an süßem Wein sich zu berauschen, mit seinem Mitgott um das Opfer sich zu balgen (»fliegengleich sammelten sich die Götter um den Opferer«), hat seine Lust am Weidmannsheil und jagt gleich einem Großkönig im Waldrevier der Wildochsen flüchtige Herde. Aber lassen wir einmal dem Babylonier selbst das Wort, hören wir eine Darstellung der Hochzeit eines der babylonischen Hauptgötter, des Schreiber- und Geschäftsgottes Nabu[1]). »Am zweiten Ijjar (Name des zweiten Monats) ... wird Nabu zur Brautschaft bekleidet mit der Göttlichkeit Gewand. Aus Ezida (seinem Tempel) geht er zur Nachtzeit strahlend hervor. Wie der Mond bei seinem Aufgang, erhellt er die Finsternis. Nach Echarschaba (Name eines Tempels) lenkt

[1]) S. meine »Assyr.-Babyl. Briefe kult. Inh.« S. 38 Anm. 1.

er [die Schritte], indem er glänzend einherzieht. Er tritt hinein vor die Göttin Belit; alles ist zur Brautschaft zugerüstet. Im Innern von Echarschaba verbreitet er wie der Tag Helligkeit. Auf dem Ruhelager der fröhlichen Nacht (der Hochzeitsnacht) legen sie sich zum Schlafe nieder.« Über weitere Einzelheiten einer solchen kultischen Götterhochzeit gibt ein Priesterbericht an den König Asarhaddon (7. Jahrhundert v. Chr.) Aufschluß[1]). »An den König, meinen Herrn etc. Morgen, als am vierten [Ijjar], gegen Abend, werden Nabu und (seine Gattin) Taschmet in das Bettgemach einziehen. Am fünften wird man ihnen das . . . des Königs zu essen geben; der Tempelvorsteher wird sich niederlassen; einen Löwenkopf, eine Fackel (?) wird man nach dem Palast bringen. Vom fünften bis zum zehnten bleiben die beiden Gottheiten im Bettgemach, und ebenso lange verweilt der Tempelvorsteher dort. Am elften wird Nabu ausziehen, . . . zum Jagdrevier wird er gehen, Wildochsen erlegen; dann wird er hinaufziehen, in seinem Wohnsitz (wiederum) wohnen.« — Istar, die Liebesgöttin, wird unter anderem vorgestellt als eine Kuh; derb und wenig geschmackvoll heißt es von einem assyrischen König in einem Hymnus an Nabu: »Schwach warst du, Asurbanipal, als du saßest auf dem Schoße der Göttin, der Königin von Ninive. Du hast von den vier Brüsten, welche dir in den Mund gesteckt waren, aus zweien gesogen, in die zwei anderen dein Gesicht vergraben«[2]). — In etwas dunkler Andeutung ist im Eingange des Codex Hammurabi von den Gräbern einer Göttin die Rede; sonach scheint die Vorstellung geherrscht zu haben, daß der Tod selbst der Götter nicht schone[3]).

Der Grundzug der babylonischen Religion ist der

[1]) A. a. O. S. 37.

[2]) Zur Übersetzung s. Zimmern, Keilinschriften und das alte Testament, S. 379.

[3]) Vergleiche auch das Grab des Bel, a. a. O. S. 371.

Naturalismus. Istar, die zeugende Naturkraft; Sin, der freundliche Gefährte der Nacht, dessen heiteres Licht doppelt willkommen geheißen wurde nach der verzehrenden Glut des Tages; das zahllose Heer der Sterne, deren eindrucksvoller Glanz die Seele des einfachen Betrachters mit frommem Schauer erfüllte, deren glänzende Schrift dem Eingeweihten aber die Geschicke der Sterblichen kündete, dem Eingeweihten, der über der tollen Mystik der Astrologie dennoch die wissenschaftliche Erforschung des Laufes der Gestirne, der Wunder des Firmaments, nie verabsäumte; der Sonnengott, zugleich als Hort und Schirmer des Rechts verehrt, weil sein grelles Licht der Bosheit verborgenste Schlupfwinkel aufstöbert; Ramman, auch Adad genannt, der Gewitter- und Regengott; Anu, des Himmels Beherrscher; Bel, der Gebieter der Luftregion und der Erde; Ea, der Herr des Wassers.»unter der Erde«; Nergal, der Gott des Todes und Verderbens; daneben ein Heer von Dämonen, die den Menschen feindlich belauern auf Weg und Steg, von der Wüste heranschleichen, Krankheit und Seuche um sich verbreitend.

Oft und oft heißt es in den Gebeten an die Gottheit: »Dein aufgeregtes Herz möge sich beruhigen, dein erzürntes Gemüt sich besänftigen«, und mehr als anderwärts scheint in Babel die Furcht vor der Gottheit das Vertrauen zu ihr überwogen zu haben. Und ihr dient man nicht nur mit inbrünstigem Flehen oder frommen Opfern — seltsame Riten und Zeremonien schließen sich an beide an. Man verfertigt Bilder von Feinden und Hexen und Zauberern, die man dem Tode überantwortet; man weiht der Unterweltgöttin ein Menschenabbild, gleichsam als Ersatz für den Lebenden; man streut Staub in die vier Winde, Spuk und Zauber zu lösen; man beschwört und bespricht bei Krankheitsfällen alle möglichen und unmöglichen Götter und Dämonen, Götter, die man kennt und nicht kennt; man orakelt und weissagt; man weiht und

feit Gewänder zum Schutz gegen dräuendes Unheil; man trägt Amulette, Dämonen abzuwehren; man unterscheidet gute und böse Tage, Tage, an denen ein Unternehmen gerät oder mißrät; man weiht der Gottheit Tempeljungfrauen; auch scheint der Tempel nicht immer erbaulicher Andacht, sondern zu Zeiten auch recht weltlicher Minne gedient zu haben . . . kurzum, der Gottesdienst dieser Babylonier und Assyrer, dieser Erben sumerischer Kultur, ist auf eine so seltsame Weise versetzt und verschwistert mit einem ungeheuerlichen Gewirr abenteuerlichster Phantastik, kindischen Aberglaubens, mit Magie, Beschwörung, Bann, Orakel, Weissagen aus Lammleber, Öl, Vogelflug und vor allem den Sternen, daß man sich nicht genug wundern kann, diese Religion mit ihrem Labyrinth von Göttern und Spukgeistern, ihren nicht immer ethischen Göttergeschichten, ihrem unerfreulichen Gemisch von Vernunft und Unsinn der biblischen an die Seite gestellt zu sehen. Ein paar Proben aus der religiösen Literatur mögen das Gesagte erläutern.

1. Aus einem Hymnus[1]).

»Herr, dessen Herz oben nicht ruht,
Herr, dessen Herz unten sich nicht besänftigt,
Oben und unten ruht es nicht!
(Herr), der mich gebeugt, mich vernichtet hat.
In meine Hände hat er Zittern(?) gelegt,
In meinen Körper Schrecken (?) gelegt.
Die Sterne meiner Augen hat er mit Tränen erfüllt;
Mein Herz hat er mit Niedergeschlagenheit(?), mit Seufzen erfüllt.
Sein reines Herz will ich beruhigen; ein Gebet sprechen.
Sein Herz möge durch Besänftigung sich beruhigen,
Das Herz seiner Majestät durch Besänftigung.
‚Herz, wende Dich wieder zu! wende Dich wieder zu!, möge man zu ihm sprechen;

[1]) S. IV R. 21* 2 Obv. 9 f.

‚Herz, ruhe! ruhe!' möge man zu ihm sprechen, . . .
Sein Herz zu beruhigen, mögen die Anunnaki [vor ihn
hintreten (?)]« —

II. Aus einem Omentext[1]).

»Wenn ein Rabe irgend etwas in das Haus eines Menschen hineinbringt, so wird selbigen Mannes Hand alles mögliche(?) erreichen. Wenn ein Falke oder Rabe irgend etwas, das er geraubt, in das Haus eines Menschen oder vor dem Menschen selbst fallen läßt, so wird selbiges Haus Gedeihen haben, Gedeihen und Glück. Wenn ein Vogel Fleisch oder einen anderen Vogel oder sonst etwas raubt und in das Haus eines Menschen wirft, so wird selbiger Mensch große Not (?) zu kosten haben.«

Daß übrigens die Herren Priester an solcherlei Humbug wirklich ‚geglaubt' hätten, ist von vornherein unwahrscheinlich. Inschriftlich bezeugt ist uns, meines Wissens nur durch eine Stelle, daß es auch in Babel ‚lächelnde Auguren' gegeben hat; in einem Briefe[2]) wird verlangt, den in Aussicht genommenen Gottesdienst im Tempel zu inhibieren. »Man möge irgend eine List ersinnen, von wegen eines Vogelomens oder sonst irgend eines (natürlich ungünstig zu deutenden) Vorzeichens.«

III. Aus einem Ritual[3]).

»Sei's der böse utukku-(Dämon), sei's der böse alu-(Dämon) oder der böse Totengeist oder der böse Teufel oder der böse Gott oder der böse Laurer oder die (kindermordende Dämonin) Labartu . . . oder der ‚Packer' . . . oder die Hand des Gottes oder die Hand der Göttin usw. oder Bann oder Feind oder Tod oder Brand

[1]) S. meine »Briefe«, S. 74 f.

[2]) a. a. O., S. 108.

[3]) Text und Übersetzung bei Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Relig., S. 152 ff.

oder Fieber . . . oder der Totengeist der Familie, oder der Totengeist eines Fremden, sei es welches Böse auch immer, sei es was für Unheil auch immer, das mit Namen nicht genannt wird, usw. — reines Wasser sollst du sprengen, . . . Lämmer opfern, . . . Datteln . . ., Mehl hinschütten, Mus aus Honig und Butter hinstellen, ein Räucherbecken mit Cypresse hinstellen, Wein ausgießen, niederknien, das Räucherbecken, Fackel, Weihwassergefäß sollst du . . ., vor dem Sonnengott folgendermaßen sprechen: »Beschwörung. Sonnengott, großer Herr, hehrer Richter, eingesetzt über die Gesamtheit des Himmels und der Erden, der da leitet Tote und Lebende, ich haue um . . . eine heilige Tamariske, einen reinen Baum für die Gestalt von Bildern, die ich im Hause des N. N., Sohnes des N. N., zur Niederwerfung des Bösen aufstellen werde« usw.

Zwei hervorstechende Merkmale sind es, die dem unbefangenen, unvoreingenommenen Betrachter der babylonischen Religion immer wieder auffallen: die Vielheit der Kultzentren und die starre, entsetzliche Beharrlichkeit, mit der sich diese Götter und ihre Kulte durch die Jahrtausende behauptet haben. Nirgends hat sich das Gesetz der Trägheit menschlichen Denkens grausamer durchgesetzt als in Babylonien und Assyrien. Wie eine verdorrte Föhre auf ödem Heidesand, so ragt diese Religion durch unermeßliche Zeiträume, und da kommt kein begeisterter Prophet, kein todesmutiger Gottesmann, der den unfruchtbaren Baum niederschlüge und den Boden urbar machte.

Zur Hammurabi-Zeit, also 2100 v. Chr., wird — um nur ein Beispiel anzuführen von der toten Starrheit babylonischer Kulte — in der Stadt Dilbat der Getreidegott Urasch verehrt — »ich, Hammurabi, häufte auf Getreidehaufen für Urasch, den Gewaltigen,« — und noch im siebenten Jahrhundert v. Chr. besteht dessen Kult unverändert fort. Anderthalb Jahrtausende fast sind dahingegangen; große politische Umwälzungen haben einander abgelöst; aber an

diesem Götzen von Dilbat sind sie spurlos vorbeigerauscht mit eherner Zähigkeit und Beständigkeit lebt er, von einer eifersüchtigen Priesterschaft gehütet, fort und fort. Keine Evolution, keine Revolution schwemmt diesen Urasch, diese Sin, diese Istar und wie die Götter alle heißen, hinweg; zahllos wie die Sterne, unwandelbar gleich den Sternen sind Babyloniens Gottheiten.

Welche Fülle von Gottheiten und Heiligtümern, welche Zersplitterung des religiösen Lebens also, führt uns der Hammurabi-Codex vor Augen! In der Einleitung werden genannt: Anu, der König der Anunnaki, Bel, Marduk, die Igigi, der Sonnengott von Sippar, der Sonnengott von Larsa (Südbabylonien), der Mondgott, Göttin Aja, Göttin Mama, Göttin Nintu, Anunit, Ea und dessen Gemahlin Damgalnunna, Dagon, Ninazu, Zamama, Ningirsu, Nabu, Nergal, Istar von Uruk, Istar von Agade, Istar von Ninive, Adad von Challab, Adad von Karkar. Und hinter all diesen Göttern steht eine gefestigte, vom Staat freigebig dotierte Priesterschaft, die eifersüchtig über der Gerechtsame ihres Gottes wacht und jede einigende Bestrebung, jeden Versuch, an Stelle der Zerrissenheit der religiösen Betätigung die Einheit und Einheitlichkeit zu schaffen, unmöglich macht.

Man hat wohl behauptet, die Babylonier hätten sich ihre Gottheiten als sittliche Mächte gedacht. Das heißt doch die Ausnahme zur Regel machen. Gewiß fehlt es in der religiösen Literatur des babylonischen Volkes nicht ganz an Ansätzen, die Vorstellung von der Gottheit zu vertiefen, ihr das einzuhauchen, was wir im guten Sinne Menschlichkeit nennen; auch abstrahierende Versuche begegnen, so, wenn die Gemahlin des Nabu Taschmet, d. i. »Erhörung« heißt. Aber nirgend hat sich die Idee zur Reinheit, zur Schlackenlosigkeit gleichsam erhoben; wie in der Ethik ist es auch hier ein unerfreuliches Durcheinander, eine Verschmelzung des Erhabenen und — Lächerlichen. Wo

in aller Welt ist Istar, die Schönheit der Männer und Frauen als Opfer wünscht, die »Oeffnerin des Verschlusses aller Mägde«, von der erzählt wird, daß sie um den schönen Helden Gilgamesch — vergeblich allerdings — gebuhlt und geworben und in loderndem Zorne an ihm Rache zu nehmen geschworen — wo in aller Welt ist diese Göttin sinnlicher Brunst eine sittliche Macht? Oder Adad, der Regengott? Oder Ninib? Oder Nergal, von dem ein Hymnus rühmt: »Sein Wort — geht es sanft einher, so zerstört es das Land; sein Wort — geht es wuchtig einher, so vernichtet es die Häuser«[1])?

Je tiefer wir in die Religion der Babylonier eindringen, je heller es da fern im Osten wird — »alte Zeiten werden jung« — umso bewunderungswürdiger erscheinen uns die geistigen Führer des Volkes am Jordan, die sich einer ganzen Welt und nicht zuletzt den Vorurteilen der eignen Nation entgegenwarfen, um die Herrschaft der Vernunft über die Materie, des abstrakten und rein geistigen und erhaben sittlichen Gottes über die Körperlichkeit und Sinnlichkeit der Götzen zu erstreiten; um darzutun, daß nicht der Mannigfaltigkeit der Lebens- und Naturäußerung ebensoviele selbständige göttliche Kräfte, Götter, entsprächen, daß Verursachtes nicht Ursache sein könne, daß vielmehr alles, was ist und wird und geschieht, nur Erscheinung, Ausdrucksform, Kraftwirkung eines ewigen und beharrlichen Seins sei. Nicht von heute zu morgen hat der Gedanke von dem Alleinen, Ewigen, Körperlosen im Volke Wurzel geschlagen, und was die fromme und ergreifende Überlieferung von Mose erzählt, war typisch für alle Propheten: immer und immer wieder mußten sie von ihrer stolzen Höhe herabsehen auf ein Volk, welches das goldene Kalb seiner liebgewordenen Vorurteile toll umtanzte. Aber in zähem Kampfe, Schritt für Schritt um Boden ringend, setzt sich

[1]) Zur Uebersetzung s. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal, S. 36.

allmählich die gereinigte Gottesidee durch und erfüllt ihre Bekenner mit einer sonnigen Zuversicht, läßt sie in gläubiger Hoffnung sich verankern. Nicht wie in Babel krampft die Angst vor Spuk und Dämonen das Herz zusammen; an Stelle von zitternd-besorgtem Pessimismus tritt triumphierender, gottgewisser Optimismus: »Und wandle ich auch im Tal des Todesschattens, ich fürchte nichts Böses, bist Du ja bei mir! Dein Stab und Deine Stütze, die trösten mich.« (Ps. 23, 4.)

Und noch eine zweite Eigenart ist es, welche die Bibel für immer von Babel scheidet: die Propheten und das Gesetz. Das ‚offenbarte' Gesetz! Und wäre selbst die Zurückführung menschlicher Einrichtungen auf Gott nur ein Notbehelf, so ist sie doch jedenfalls entsprungen aus dem Verlangen nach einer allgültigen Autorität für das Volk, das nur mühsam und allmählich zu der Höhe der Erkenntnis emporschreitet, die das Gebot erfüllt um seines sittlichen Inhalts willen, für das eine letzte Instanz ins Feld geführt werden muß, der man ohne zu fragen gehorcht, die Gottheit. Und weiter muß in solchen primitiven Zeiten mit Lohn und Strafe operiert werden, damit der bei seinem Egoismus gepackte Mensch eben dadurch unvermerkt zum Altruismus geführt werde.

Mit dem Dekalog wurde gleichsam das Gewissen der Welt geschaffen. Diesem Ewigkeitswort: »Du sollst!« haben wir nichts an die Seite zu setzen. Man hat gemeint, die bekannten Stellen aus einer assyrischen Beschwörungstafel: »Hat er Vater und Mutter entzweit?« usw. enthielten nicht viel anderes als die zehn Gebote. Man übersieht dabei die Form der Sätze und den Zusammenhang. Es handelt sich doch um eine Beschwörung. Der Verfasser zählt alle möglichen Fälle von Versündigung auf, durch welche der Götter Zorn geweckt sein könnte; die erste Tafel enthält die verschiedensten ethischen Verfehlungen, die zweite jedoch, — wovon meist schamhaft geschwiegen

wird — kultische Vergehen und Verstöße wie: »aus ungereinigtem Becher Wasser trinken,« »Rohr im Dickicht abschneiden,« »in einen Fluß urinieren oder speien« usw. Unschwer ist daran zu erkennen, daß über wahre Sittlichkeit dieselben getrübten Anschauungen herrschten, wie über die Gottheit. Wohl steigt einmal die Dämmerung herauf, aber ihr folgt immer wieder die Nacht. Wohl regt sich hie und da ein befreiender Gedanke wie dieser: »Gott Aschur schuf sich selbst« oder das hochethische: »Deinem Feinde sollst du mit Gutem vergelten,« aber kein begeisterter Verfechter großer Gedanken, kein Prophet tritt auf, der mit Hintansetzung des eigenen Lebens, glühender Begeisterung voll, seine Lehre ins Leben trägt, die widerstrebende, träge, laue, egoistische Menge mit sich fortreißend. Wo ist in Babel ein Jesaja, der gegen die frevelnden Großen donnert und wettert, das schlafende Gewissen mit Feuerberedsamkeit aufpeitscht, die satte Trägheit zu sozialer Mitarbeit zwingt?! Wo sind die Anwälte der Armen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen? Wenn in Babel einmal über Gottlosigkeit geklagt wird, so ist es darum, daß früher — die Weinkrüge reichlicher gefüllt waren.

Wir mögen es bedauern, daß Babels Religion den Weg zur Höhe nicht fand. An der Tatsache können wir nicht rütteln. Wir werden auch versuchen können, diese Tatsache zu erklären, sei es aus dem Charakter der Bewohner, sei es, was wahrscheinlicher, weil Babel das Erbe der Sumerer antrat. Aber Israel steht nicht auf den Schultern Babylons, wie Babel auf den Schultern Sumers. Wohl weben unsichtbare Fäden vom Euphrat zum Jordan. Doch wie man zwar eine Maske sich leihen kann, nicht aber ein Gesicht, so ist das, was von Israel wirksam gewesen ist in der Weltgeschichte, nicht von Babel entlehnt, sondern ist Israels ureigenstes Selbst.

Zur Geschichte und Charakteristik der paulinischen Briefe.

Von J. Eschelbacher.

I.

Der scharfen Kritik, welche im Laufe des vorigen Jahrhunderts den meisten Schriften des Neuen Testaments den Anspruch auf Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit genommen hat, haben am längsten die Briefe des Apostel Paulus Stand gehalten. Vierzehn Briefe tragen seinen Namen. Und wenn auch die Mehrzahl der protestantischen Theologen die Echtheit einzelner von ihnen preisgab, die der vier Hauptbriefe, an die Galater, Römer und (2) Corinther, galt lange Zeit als unbestreitbar. Der starke persönliche Eindruck, den sie machen, schien jeden Zweifel an der Echtheit und Wahrheit der Angabe ihres Verfassers auszuschließen. »Ihre Ursprünglichkeit spreche für sich selbst«. »Unerfindbar und durchaus originell stehen sie auch stilistisch genommen da«.

Indessen konnte die Macht solcher subjektiven Empfindungen nicht die Bedenken niederschlagen, die einzelnen Gelehrten aus dem Inhalte dieser Briefe, wie aus ihrer Vergleichung mit andern Schriften jener Zeiten sich ergaben. Bruno Bauer machte zuerst in seiner »Kritik der paulinischen Briefe«[1]) und später in seinem mehr populären Buche »Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum«[2]) auf ihre nahen Berührungen mit den Anschauungen

[1]) Berlin 1852.

[2]) Berlin 1879.

gleichzeitiger griechisch-römischer Schriften, insbesondere denen Seneca's, aufmerksam, und ebenso auch auf die Verwandtschaft der in ihnen entwickelten Begriffe mit denjenigen der im Anfange des 2. Jahrhunderts auftretenden Gnostiker. Die Schlüsse aber, die er aus dieser Verwandtschaft zog, der Radikalismus, mit dem er das Christentum für ein Erzeugnis der griechischen Philosophie erklärte, für ein Gebilde, das unter den römischen Cäsaren aus einer Mischung orientalischer Glaubensmeinungen mit philosophischen Anschauungen entstanden sei, mußten durch ihre Willkür und ihre Schroffheit abstoßen und entzogen auch den von ihm gegebenen wissenschaftlichen Darlegungen die vielfach gebührende Beachtung.

Mit sehr gewichtigen Gründen, in sorgsamen und weit ausgedehnten Untersuchungen trat darauf der angesehene holländische Gelehrte A. D. Loman, Professor der Theologie in Amsterdam, gegen die Echtheit sämtlicher paulinischer Briefe auf. Er hält es für unerklärlich, daß diese Briefe, die durch den Namen ihres Verfassers wie durch ihren bedeutenden Inhalt in der gerade damals sich bildenden christlichen Literatur die größte und allgemeinste Beachtung hätten finden müssen, fast hundert Jahre nach ihrer angeblichen Entstehung nirgends erwähnt werden, weder in der Apostelgeschichte, die doch so vieles von Paulus zu berichten weiß, noch seitens anderer christlicher Schriftsteller, wie Justin, der den Lehren und Anschauungen des Paulus selbst sehr nahe steht. Sie werden erst in Verbindung mit den Gnostikern erwähnt, die sich auf Paulus als auf ihren Apostel berufen.

Auch andere Gelehrte hat die eingehende Prüfung des Inhaltes der Briefe und ihres Zusammenhanges im einzelnen wie untereinander zur Erkenntnis vielfacher Widersprüche und Unverständlichkeiten in ihnen und zur Annahme von der Unechtheit einzelner und der mehrfachen Überarbeitung anderer geführt. So hat sich allmählich ein

Abbröckelungsprozeß an ihnen entwickelt, der nicht nur den Glauben an die Authentizität der vorhandenen Briefe, sondern auch an eine schriftstellerische Tätigkeit des Apostels Paulus überhaupt mehr und mehr erschüttert hat.

Am längsten und festesten hat dieser Glaube in Deutschland sich erhalten. Ja die in der Kritik des Neuen Testaments bahnbrechende Tübinger Schule hat gerade in den paulinischen Briefen die Grundlage gefunden, auf der sie ein geschichtliches Bild Jesu und der ersten Zeiten des Christentums aufzurichten versuchte, nachdem die seitherigen Grundlagen, die Berichte der Evangelien, ihren Halt und ihre Zuverlässigkeit verloren hatten. Es hatte sich erwiesen, daß diese keine Berichte von Zeitgenossen Jesu sind, sondern erst um die Wende des ersten Jahrhunderts entstanden, daß sie sonach nur die Meinung späterer Generationen über ihn darstellen. Sie stehen unter einander außerdem selbst wieder in Widerspruch und berichten soviel übernatürliches und unbegreifliches, daß sie nicht als »Geschichtsbücher, sondern nur als Lehr- und Werbeschriften« anzusehen sind.

Bei einem solchen Ergebnis der Evangelienkritik war der Zweifel an der geschichtlichen Existenz Jesu überhaupt nichts weniger als fernliegend, und er wurde auch nach Bruno Bauer noch mehrfach, so in jüngster Zeit von Kalthoff ausgesprochen. Diesen Zweifeln gegenüber wurden von der großen Mehrzahl der deutschen Theologen die Briefe des Paulus als die besten und sichersten Zeugnisse für das Leben und die Wirksamkeit Jesu erklärt. In ihnen, sagt man, spricht ein Mann, der zwar Jesus selbst im Leben nie gesehen hat, der aber wenige Jahre nach dessen Tode infolge einer ihm gewordenen Vision zum Glauben an ihn bekehrt wurde, nachdem er vorher ein Verfolger seiner Anhänger

gewesen war. Ein so außerordentliches Ereignis werfe den hellsten Schein auf Jesus selbst und gebe den Berichten der Evangelien über ihn neue Kraft.

So ward also die Echtheit der paulinischen Briefe zu einem Bürgen für die Wirklichkeit Jesu und die Wahrheit der evangelischen Geschichte. Sie gewinnt damit eine über die rein wissenschaftliche weit hinausgehende religiöse Bedeutung. Und die Bejahung oder Verneinung der daraus entstehenden Fragen verändert vollständig das geschichtliche Bild, das sich seit etwa einem halben Jahrhundert von der Entwickelung und den ersten Zeiten des Christentums gebildet hat.

In diesem Bilde steht der Apostel Paulus an erster Stelle neben Jesus. Er ist der einzige Apostel, der ein schriftliches Denkmal seines Geistes und Wirkens hinterlassen hat. Er gilt als der hervorragendste Verkünder des Evangeliums, als derjenige, der das Beste für dessen innere Gestaltung und seine weitere Entwickelung und Fortpflanzung geleistet hat. Er führt in seinen Briefen einen heftigen Kampf gegen das Judentum, erklärt das »Gesetz«, d. h. die jüdische Religion als abgestorben, ja als eine von vornherein nur zeitlich giltige Lehre, von Gott gegeben als einen »Zuchtmeister« auf Jesus hin. Er wendet sich deshalb mit seiner Verkündigung von dem Sohne Gottes, dem Gekreuzigten, an den großen Kreis der Heiden. Darum erscheint er den modernen protestantischen Theologen als der universellere Geist, als der »Fortgeschrittenere« Jesus gegenüber, der solche Gedanken noch nicht gehegt habe! Er ist ferner der wissens- und gedankenreiche Theologe, der die einfachen und schlichten Lehren des Evangeliums mit großen und tiefsinnigen Spekulationen über die Sünde, die Gnade und die Erlösung bereichert, den Anstoß des Kreuzes dadurch, daß er den Tod Jesu als eine von Gott gewollte Tat, als eine Sühne für die von den Men-

schen seit Adam verübten Sünden darstellte, beseitigt und die Geschichte Jesu selbst durch seine Lehre, daß dieser der Sohn Gottes sei, vergeistigt und erhoben habe[1]).

Vollends den übrigen Jüngern Jesu gegenüber, die er selbst ausgewählt und zu Verkündern seiner Lehre bestimmt hat, erscheint Paulus als der allein Bedeutende und für die weitere Ausbreitung und Entwickelung des Christentums Maßgebende. Sie gelten neben ihm insgesamt als beschränkte und untergeordnete Menschen, die und deren Anhänger die weitausgreifende Tätigkeit des Paulus nur mit Widerstreben dulden, ja vielfach mit Mißgunst und bösen Verdächtigungen verfolgen, und die durch ihre jüdischen Neigungen und Bestrebungen seine Wirksamkeit zu stören und zu durchkreuzen suchen.

Diese moderne, Paulus über alle andern erhebende Auffassung seiner Persönlichkeit und seiner Leistungen beruht ausschließlich auf der Darstellung, die Paulus in den Briefen selbst von sich gibt. Er nennt sich »auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes« ... denjenigen, »der von dem Herrn Jesus Christus Gnade und Apostelamt empfangen hat, um Heiden zum Glaubensgehorsam zu bringen,« »der von Jerusalem aus und im Umkreis bis Illyrien das Evangelium von Christus ausgerichtet« und »mehr gearbeitet hat, als alle andern« (Röm 1, 1. 5, 15, 16—31. 1. Kor. 15, 10. 2. Kor. C. 11. 12.)

Diese seine Selbstbewertung steht jedoch in entschiedenem Widerspruch zu den Evangelien, in denen vielmehr Simon Petrus als der berufene Führer der Apostel erscheint, als derjenige, auf dem Jesus seine Gemeinde aufbauen will (Matth. 16, 17—19. Joh. 21, 15 ff.)

Von Petrus berichtet auch die Apostelgeschichte, daß er zuerst Heiden ohne Beschneidung

[1]) Vgl. A. Jülicher in dem großen Sammelwerke »Die Kultur der Gegenwart«. Teil I, Abt. IV. »Die christliche Religion« 1906. S. 88.

in die christliche Gemeinschaft aufgenommen und selbst mit den jüdischen Speisegesetzen gebrochen habe (C. 10. u. 11). Und in ihr nimmt Paulus eine zwar auch bedeutende, im Vergleich zu seiner eigenen Darstellung aber viel bescheidenere Stelle ein. Mit ihrer Darstellung stimmen auch die andern Schriften aus der Frühzeit des Christentums überein, während die sogenannten Clementinischen Homilien und Recognitionen und die apokryphen Akten des Petrus und Paulus von heftigen Kämpfen zwischen beiden Aposteln berichten und Paulus als den Verbreiter einer falschen Lehre darstellen, auf den das Wort Jesu von dem »feindseligen Menschen« gemünzt sei, »der Unkraut unter den Weizen gesät habe« (Matth. 13, 24 f.)[1])

Ein unbefangenes Anhören dieser verschiedenen Stimmen lehrt jedenfalls, daß die Briefe des Paulus eine sehr einseitige Darstellung von seiner, wie von der Wirksamkeit der andern Apostel geben. Und die Schmähungen, in denen er sich gegen seine Mitbewerber um die Gewinnung der Heiden ergeht, lassen sie außerdem als leidenschaftliche und vielfach gehässige Parteischriften erscheinen.

Es wirkt darum vielfach überraschend, zu beobachten, wie die maßgebenden Vertreter der protestantischen Theologie in Deutschland in ihrer Bewunderung für Paulus bei diesen Streitigkeiten und Eifersüchteleien nicht nur für ihn Partei nehmen, sondern auch seine Briefe als in jeder Beziehung einwandfreie und wahrheitsgetreue Berichte über ihre Zeit ansehen. Was nicht mit ihnen übereinstimmt, gilt als verdächtig und insbesondere das Buch, das im Neuen Testament die offizielle Bestimmung hat, über die Zeit nach dem Tode Jesu zu berichten, die Apostelgeschichte, wird den Briefen Pauli gegenüber als eine tendenziöse Darstellung betrachtet, seine Angaben und Mitteilungen werden möglichst so ge-

[1]) s. Hausrath Ntestl. Zeitgesch. IV², 131 ff.

deutet, daß sie mit den ihrigen übereinstimmen, nicht selten aber auch korrigiert und, wo das nicht geht, oder bei offenbaren Widersprüchen, der Färbung, Entstellung und absichtlichen Verschweigung bestimmter Tatsachen beschuldigt.

Ein bezeichnendes Beispiel dafür, welche Rolle bei der Behandlung der unsicheren und häufig sich widersprechenden Berichte aus dieser Zeit Neigung und Abneigung spielen, ist folgendes: Über das Ende des Lebens des Paulus, wie des Petrus, ist keine irgendwie beglaubigte Nachricht vorhanden. Sagenhafte Meldungen des zweiten Jahrhunderts erst erzählen, daß Paulus während der Neronischen Verfolgung mit dem Schwerte hingerichtet, und daß Petrus, der erste Bischof der römischen Gemeinde, gekreuzigt worden sei. Die eine dieser Meldungen verdient soviel oder so wenig Glauben wie die andere. Die auf Petrus bezügliche und von der katholischen Kirche, die in ihm den ersten Papst verehrt, als absolut autoritativ angesehene, wird von protestantischen Theologen häufig in das Gebiet der Fabeln verwiesen. Diejenige aber von dem Märtyrertode des Paulus, die seinem Leben einen so dramatischen Abschluß gibt, wird auch von ihnen als eine zweifellose Tatsache behandelt. Noch mehr, die Apostelgeschichte gibt eine sehr anschauliche Schilderung von der Reise des Paulus nach Rom und seiner etwa zweijährigen Wirksamkeit daselbst. Von seinem Märtyrertode aber und überhaupt von einer Christenverfolgung unter Nero enthält sie nichts. Der Schluß ist naheliegend, daß ihr Verfasser eben nichts davon gewußt hat. Aber ein so einfacher Schluß wird nicht gezogen, sondern das Schweigen wird als eine absichtliche Verschweigung gedeutet. Der Schreiber der Apostelgeschichte habe die Tendenz, beide Apostel als gleich groß erscheinen zu lassen, die Wirksamkeit des einen ebenso wunderbar und

glorreich darzustellen, wie die des andern. Weil er nun wahrheitsgemäß von einem Märtyrertod des Petrus nichts habe berichten können, habe er auch von dem tatsächlich stattgefundenen des Paulus nichts berichten wollen, um diesen nicht größer erscheinen zu lassen, wie jenen. Deshalb habe er seine Schrift abgebrochen und nicht bis zum Schlusse des Lebens beider Apostel fortgeführt![1])

Sieht man aber auch von den schroffen Widersprüchen zwischen den paulinischen Briefen und anderen urchristlichen Schriften ab, und sucht man sich von Paulus aus seinen Briefen selbst ein Bild zu machen, so treten uns wiederum eine Reihe von Zügen entgegen, die sich kaum mit einander vereinigen lassen. Diese einander widerstreitenden Züge und den aus den Briefen von Paulus gewonnenen Eindruck schildert Arnold Meyer[2]) folgendermaßen:

»Eine gewaltige, aber auch widerspruchsvolle Erscheinung: Ein Pharisäer aus pharisäischem Hause, der das Alte Testament nach dem Grundtext kaum zu kennen scheint, der griechisch schreibt und sich in den Terminis der griechisch-religiösen Sprache sicher bewegt und doch mit aller Spitzfindigkeit eines Rabbinen geriert; ein Schüler der Rabbinen, der die Schrift zeitlebens als normative Gottesoffenbarung anerkennt, der das Gesetz für heilig, recht und gut hält und dabei das Gesetz für zeitlich und relativ, für die Quelle aller Schuld und alles Fluches, darum schließlich für abgetan und überwunden erklärt; ein Beschnittener, der die Beschneidung, die Ehre an der Schande, verspottet, wie nur ein Gegner des Judentums. Dem entspricht die ganz eigenartige Weise, wie er zu seinem Glauben an Christus kommt; ein Verfolger der Gemeinde Christi wird er nun sein größter Apostel; er holt sich sein

[1]) Hausrath a. a. O. III², 411 f., IV², 132 f. 149 ff., 236 f.

[2]) Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchr. 1898, S. 8 ff.

Evangelium nicht bei den ältern Jüngern, bei den Augenzeugen des Lebens Jesu, sondern mit Absicht hält er sich fern von ihnen und geht lieber nach Arabien, Syrien und Kilikien als nach Jerusalem; kaum bekehrt, fängt er an zu predigen und weiß sich alsbald, in Kraft seiner Bekehrung zum Apostel der Heiden, berufen als der Knecht des Herrn, der das Heil Gottes bis an die Enden der Welt bringen soll«. Daß er Leben und Lehre Jesu genau gekannt hat (Harnack), sollte man annehmen, aber er redet kaum von etwas anderem, als von Christi Kreuz und Auferstehung, ja von dem Christus im Fleisch will er nichts mehr wissen. Ein seltsamer Christ, würde man sagen, wenn uns so einer begegnete, und so werden damals schon viele gesagt haben. Das, was den Juden ein schwerer Stein des Anstoßes war, den auch die Judenchristen nur mühsam fortwälzen konnten, ein gekreuzigter Christus, ist ihm Stern und Kern seines Evangeliums. Und aus dem Munde dieses Mannes hören wir nun zuerst die Kunde, daß der Mensch Jesus die Knechtsgestalt der Menschheit, das Gebilde des sündigen Fleisches nur angenommen hatte, daß er zuvor schon in der Ebenbildlichkeit Gottes, reich an Herrlichkeit, präexistierte. Die gehorsame Hingabe seiner selbst in den Tod ist also nur recht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß er um deswillen und nur um deswillen vom Himmel herabgesandt ist, ja, daß es den Vater selbst ein Opfer kostete, ihn hinzugeben. Harnack setzt nunmehr seine Bekehrung in das Jahr 30, also in das des Todes Christi; jedenfalls in die allergrößte Zeitnähe nach dem überaus menschlichen Ende Jesu fallen diese Aussagen über ihn, die ihn noch nicht zum Gott machen, aber über alles Menschliche weit hinausheben. Der Mann, der diese Kunde in so widerspruchsvoller Weise einer Welt gegenüber vertrat, war von Person unansehnlich, schwach, mit einem Pfahl im Fleisch behaftet, und dabei zog er über Berg und Tal, durch Wüsten und Wälder, kämpfte mit wilden Tieren und

brachte Nächte in den Abgründen des Meeres zu; predigte bei Tag und arbeitete bei Nacht, wurde überlaufen, wo er war, und während er vor klugen Leuten oft beim Reden dastand voll Furcht und Zittern, schrieb er an ferne Gemeinden Briefe, deren Geistesgewalt und Tiefsinn man damals wie heute unmittelbar empfand. Diese Briefe freilich sind in sich vielfach widerspruchsvoll und sprunghaft wie ihr Verfasser. Wie sollten nur galatische Teppichweber und griechische Sklaven diese alttestamentlichen Beweisführungen verstehen, wie sollten die geringen Leute den Gedankengängen und Gedankensprüngen, diesen pointierten Antithesen und Anspielungen folgen, denen man bei mühsamer Forschung und Anwendung aller sprachlichen Mittel kaum nachzudenken vermag. In diesen Briefen rät er den Römern an, was er bei den Galatern verflucht; schilt und umarmt er die Korinther in demselben Atem, dankt er für genossene Unterstützung und weist sie mit Entrüstung von sich.«

Man sollte meinen, diese Gegensätze seien so groß und ihrer so viel, daß sie in einem Menschen keinen Platz haben, daß sie zu der Annahme drängen, nur in einer Anzahl verschiedenartiger Schriften, die ein Name vereinigt, könnten sie neben einander sich finden. Aber hier hat wirklich das schöne Wort des Korintherbriefes sich bewährt, »die Liebe erträgt alles, glaubt alles«. In der Bewunderung für ihren Helden, den besten Zeugen für das Leben und die Wirksamkeit Jesu, den Mann, an dessen Namen die Trennung des Christentums vom Judentum und seine eigenartige Entwickelung sich knüpft, haben die modernen protestantischen Theologen, insbesondere Baur, Holsten, Weizsaecker, Hausrath, Pfleiderer, Holtzmann die Unebenheiten gerade zu machen, die Widersprüche zu lösen, die klaffenden Lücken auszufüllen gesucht. Mit großer psychologischer Kunst haben sie die seltsamen Gedankengänge, die aus den Briefen

Pauli uns entgegentreten, begreiflich zu machen, ja aus seiner wunderbaren Bekehrung und der von ihm geschauten Vision abzuleiten gesucht und damit ein Bild geschaffen, das Meyer mit Recht »das größte Meisterwerk« der modernen theologischen Forschung nennt, »eine positive Leistung ersten Ranges, an der alle Richtungen mitgearbeitet haben, entworfen in großen, scharf umrissenen Zügen und ausgeführt bis ins kleinste«.

Unter der Herrschaft dieses literarisch vollendeten Bildes ihres großen Apostels haben die protestantischen Theologen in ihrer Mehrzahl den andern, allerdings radikalen, Lösungen der in ihm vorhandenen Gegensätze nur geringe Beachtung geschenkt. Der Kommentar Rudolf Steck's zum Galaterbrief[1]), das einzige größere, deutsch geschriebene Buch, das nach Bruno Bauer die Authentie der paulinischen Briefe bestritt, fand unter seinen Fachgenossen nicht die verdiente Beachtung. Und die andern bedeutenden Schriften dieser Richtung, die von Loman und van Manen, waren holländisch geschrieben und hatten schon dadurch nur einen kleinen Kreis von Lesern. Die Kunde von der Entstehung eines neuen schwierigen Problems in der Geschichte des Urchristentums blieb vielfach selbst Forschern, die sich mit ihr beschäftigten, unbekannt. Und die Art, wie neuere Kommentare, wie der von Lipsius, und Einleitungsschriften, wie die von Holtzmann, Jülicher, und Harnack, nur kurz absprechend die Vertreter der neuen Auffassung von Paulus und seinen Briefen erwähnen, war nicht geeignet, zu deren Studium anzuregen.

Nun tritt uns eines der Hauptwerke dieser Richtung in deutschem Gewande entgegen und gibt damit eine leichtere Gelegenheit, wie eine weitere Anregung, auch deren Gründe und Darlegungen zu hören

[1]) Der Galaterbrief nach s. Echtheit untersucht. Berlin, 1888.

und zu prüfen. Von dem dreibändigen Werke des im vorigen Jahre verstorbenen Prof. in Leyden, W. C. van Manen, dessen erster Band die Apostelgeschichte und der dritte die Briefe an die Korinther behandelt, ist jetzt der zweite, den Brief an die Römer behandelnde, in einer flüssigen und wie das Original sich lesenden Übersetzung erschienen[1]). Der Grund, aus dem der Übersetzer zuerst diesen Teil in deutschem Gewande vorlegt, ist der, daß gerade der Römerbrief es ist, der eine umfassende Darstellung der theologischen und christologischen Anschauungen des Paulus, sowie seiner Glaubens- und Sittenlehren gibt.

Nach einer kurzen Übersicht über die Fragen nach der Authentie der paulinischen Briefe und über die darüber erschienenen Schriften, untersucht der Verfasser die Anlage und die äußere Form des Römerbriefes, wie seinen Lehrinhalt, seine Gedankengänge und die in ihm entwickelten, oder vorausgesetzten Begriffe. Er kommt zu dem Ergebnis, daß uns in ihm nicht eine originale Äußerung des Apostels selbst vorliegt, sondern die Darlegung, Verteidigung und Empfehlung von Anschauungen, die um die Wende des ersten Jahrhunderts in heidenchristlichen Kreisen entstanden waren und auf Loslösung vom Judentum, seinem Gotte, seinem Gottesdienste, seinem Gesetze, seinen Sitten und Gebräuchen drängten (S. 201). Auch die Lebensgeschichte Jesu und seinen Anspruch auf Messianität sahen sie als etwas Unwesentliches an. Sie erklärten ihn aus einer tieferen »Erkenntnis« seines Wesens (Gnosis), aus einer unmittelbaren Offenbarung seines Geistes für den »Sohn Gottes«, der vom Himmel herabgekommen sei, die sündige Welt zu erlösen.

[1]) Die Unechtheit des Römerbriefes. Aus dem Holländischen des Dr. W. C. van Manen übersetzt von Dr. G. Schläger. Leipzig, Strubigs Verlag, 1906.

Die religiöse Bewegung, aus der diese Anschauungen hervorgingen, erzeugte eine Reihe verschiedenartiger Schriften, Briefe, Abhandlungen, Aufsätze, welche sich darlegend, oder verteidigend, teils an die Judenchristen, teils an einen weiteren Kreis wandten und die Grundlehren, oder auch einzelne, besonders angegriffene Sätze behandelten. (S. 212). Aus ihnen, aus der Zusammenstellung ihrer Resultate und bedeutsamsten Ausführungen über verschiedene Fragen dogmatischer und ethischer Art, ist auf der Grundlage eines ursprünglich kürzeren Briefes durch dessen wiederholte Bearbeitung, Erweiterung und Veränderung der uns jetzt vorliegende Römerbrief zustande gekommen. Aus dieser allmählichen Entstehung und mehrfachen Umarbeitung erklärt sich seine Ungleichmäßigkeit. »Abweichende, zuweilen selbst widerstreitende Meinungen stehen friedlich bei einander.« Der Verfasser möchte den verschiedenen Schattierungen seiner Richtung gerecht werden. »Er schlägt hier und da eine Brücke, die eine Annäherung zwischen dem Paulinismus auf der einen und der älteren Form des Christentums auf der andren Seite ermöglicht. In ihm lebt schon etwas von dem katholischen Geist, der sich über den Streit der Partei stellt, der der Wahrheit dient und die Einheit der Gläubigen fördert, indem er teils mit der rechten, teils mit der linken Seite geht und Kanten und Ecken abschleift« (S. 202 ff.).

Wie die Verfasser anderer christlicher Schriften sie unter das Patronat eines berühmten Namens aus der apostolischen Urzeit stellten, wie insbesondere auch andere christliche Briefsteller unter dem Namen eines Paulus, Petrus, Jakobus oder Johannes schreiben, so hat der Verfasser des Römerbriefes seinem Werke den Namen des Mannes gegeben, den seine Glaubensrichtung für ihren Begründer hielt. »Er will auf

seine Weise den Paulinismus erläutern und verteidigen. Wie soll er das, soweit es die Form betrifft, besser tun können und mit mehr Aussicht auf Erfolg, als wenn er dem vorausgesetzten Vater des Paulinismus das Wort gibt und ihn zeugen läßt von dem, was, wie man annahm, sein Herz erfüllt hatte? So erhielt das Werk mit der beabsichtigten Charakterisierung des Inhalts zugleich den erwünschten Stempel von relativem Alter, von Würde und Zuverlässigkeit. Der Name »Paulus« war zugleich ein deckender Schild, ein Losungswort und eine Empfehlung.« (S. 204).

Ob der Apostel Paulus, dessen geschichtliche Existenz in keiner Weise in Frage zu stellen ist, und von dessen Wirksamkeit die Apostelgeschichte, wenn auch mit vielen sagenhaften und ihn verherrlichenden Ausschmückungen, erzählt, der später an seinen Namen anknüpfenden Bewegung wirklich geistesverwandt, oder gar ihr Urheber war, diese Frage glaubt van Manen verneinen zu müssen. Er hält diesen geschichtlichen Paulus für einen wandernden Prediger, der außerhalb Palästinas, in Antiochien, Kleinasien, Griechenland und Rom, mit Eifer die Sache Jesu unter Juden und Heiden vertreten hat, in seiner Geistesrichtung aber sich wenig von den übrigen Jüngern Jesu unterschied, wenn er auch vielleicht »ein wenig freier« als Petrus war. »Er war doch in jedem Falle der geborene Jude, der am allerwenigsten dem Judentum den Rücken gedreht hätte. Er predigt Beschneidung, das will sagen, Treue gegen die Sitten und Gebräuche des Judentums, Treue gegen das Gesetz, trotz seines Anschlusses an den Glauben und an die Erwartungen der Jünger Jesu . . . .«

Der Paulus der Briefe aber ist »mehr als ein freisinniger Jude, hat mit dem Judentum vollständig gebrochen, spricht aus dem Bewußtsein eines Griechen heraus und trägt Sätze vor, die bei ihm als ehemaligem Israeliten, nicht leicht Anklang gefunden haben würden, geschweige

denn in ihm selbst sich entwickelt hätten. Ich denke dabei besonders an die Vorstellungen, die wir als mit der Gnosis verwandt kennen lernten, aber auch an die griechische Philosophie und die heidnische Vielgötterei, an die Vorstellungen vom Vater als dem bis heute unbekannten höchsten Gott, dessen Auftreten die Entthronung der gegenwärtigen, weltregierenden Mächte, also auch von Israels Gott zur Folge haben wird, an die Vorstellung vom Sohne Gottes, einem überirdischen Wesen, erschienen in »Gleichheit des sündigen Fleisches« und für das Auge der Menschen eins mit Jesus, in dem seine Freunde und Verehrer nach seinem Scheiden den Messias begrüßt haben, bis endlich durch Offenbarung auch hinsichtlich seiner Person die volle Wahrheit an's Licht gekommen ist« . . . .

»Wir wissen ebensowenig, warum man den Paulinismus nach Paulus, wie warum man die johanneische Richtung nach Johannes genannt hat . . . .«

Es ist »möglich, daß die neue Bewegung, die wir jetzt den Paulinismus nennen, sich deshalb um das Losungswort »Paulus« scharte und ihn als Schirmherrn wählte, den sie danach in Apostelgeschichten und Briefen verherrlichte, weil der bekannte umherreisende Prediger Paulus mehr als ein anderer der Apostel, die vor ihm für die Ausbreitung des Christentums in seiner ersten Gestalt gewirkt hatten, ein Mann nach ihrem Herzen war. Vielleicht zog sie mancherlei an: seine kluge Persönlichkeit, sein Missionseifer, sein freisinniges Benehmen im Umgange mit Heiden« . . . . »Vielleicht war es etwas anderes, das sie in ihrer Wahl leitete: Die reiche Ausschmückung des Lebensbildes des Apostels« . . . . »Vielleicht auch nur zufällige Bewunderung für diesen Helden, die bei diesem, oder jenem erweckt war.« Nur denke man nicht an einen innern Zusammenhang zwischen Paulus und dem Paulinismus.« (S. 201—208).

Der Paulinismus ist viel jünger als Paulus,

aber älter als die nach Paulus genannten Briefe, die ebenso, wie die darin aufgenommenen und ihnen zugrunde gelegten Stücke dazu dienen mußten, um ihn in seinen verschiedenen Schattierungen, bald von der einen bald von der andern Seite zu beschreiben, anzuempfehlen und zu verteidigen. Wir dürfen nicht vergessen, daß diese Beschreibung und Verteidigung, wenigstens was die Briefe in ihrer jetzigen Form betrifft, nicht von denen herrührt, die die Väter des Paulinismus heißen dürfen, und daß sie sich immer nur auf einige Punkte oder gewisse Seiten der Richtung oder Erscheinung bezieht, die wir Paulinismus nennen.

Der »Paulinismus repräsentiert eine Richtung, eine interessante Form der Entwickelung im religiösen Denken und Glauben derer, die sich in der einen oder andern Weise nach Jesus nannten und ihn als Messias erwarteten. Eine Frucht neuen, lebhaften religiösen Lebens, entstanden unter dem Einfluß der griechisch-alexandrinischen Philosophie, kann er betrachtet werden als eine tiefeingreifende Reformation des jungen Christentums, als ein stolzer, anfänglich vielleicht sich dessen nicht bewußter Versuch, das Christentum vom Judentum loszutrennen und zur universalistischen oder Weltreligion zu erheben.« (S. 194 f.)

Als die Zeit, in der diese neue Auffassung des Christentums sich bildete, nimmt van Manen das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts an, als ihr Vaterland Syrien. Dorthin weist der Gebrauch des Gottesnamens Ἀββᾶ (Römer 8, 15, Galater 4, 6), des Ausdrucks μαρὰν ἀθά (1 Kor. 16, 22), des Eigennamens Κῆφας für Petrus und ganz besonders die enge Verwandtschaft des Paulinismus mit der Gnosis. Diese hatte ihre Wiege in Antiochien, und ihr ist der Paulinismus in vielen seiner Anschauungen verwandt, insbesondere der dualistischen, die Gott und Welt, seine und ihre Weisheit, Gott und Satan, Gott und seinen Sohn auf der einen und eine Reihe feindlicher Mächte auf der andern Seite einander schroff

gegenüber stellt, ebenso, wie Gesetz und Gnade, Fleisch und Geist, die sinnliche Welt, die vergänglich ist, und die geistige, die bleibt.

Mit den Gnostikern wanderte später der Paulinismus und seine Literatur auch nach Rom und erfuhr dort im Laufe des zweiten Jahrhunderts mancherlei Umbildung, eine Annäherung an den Vorstellungskreis der herrschenden Lehren und Schriften des Christentums und schließlich, trotz vorangegangener heftiger Kämpfe, die Aufnahme in den Kanon der sich bildenden katholischen Kirche. Paulus, dessen Bild durch die seinen Namen tragenden Briefe immer reicher und glänzender sich gestaltet hatte, rückte, nachdem ihm längere Zeit hindurch der Titel eines Apostels bestritten worden war und er nur als Apostel der Gnostiker gegolten hatte, an die Seite von Petrus und wurde gleich ihm als ein Haupt der christlichen Kirche verehrt. Und die an ihn sich anknüpfenden Lehren und Anschauungen drangen auch vielfach in die aus andern Kreisen stammenden Schriften des Neuen Bundes ein (S. 208 ff. 144—155. 270).

Es ist gewiß eine radikale Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten, die uns hier geboten wird, aber es geht nicht mehr an, sie als eine hyperkritische zu bezeichnen und, wie seither geschehen, mit kurzen Worten über sie hinwegzugehen. Die Methode van Manens ist so gründlich und sorgsam, seine Prüfung der einzelnen Schriftstellen so vorsichtig abwägend, er weiß seine Behauptungen durch Beweise und Zitate aus der älteren christlichen Literatur vielfach so überraschend zu bekräftigen, daß es schwer sein wird, ihn zu widerlegen.

II.

Der Wert, ja wir können sagen, die Wahrheit der neuen Auffassung der paulinischen Briefe, als eines Erzeugnisses, nicht des Apostels Paulus, sondern einer, nur seinen Namen tragenden, neuen religiösen Richtung, die innerhalb des

Christentums um die Wende des ersten Jahrhunderts entstanden ist, zeigt sich uns ganz besonders, wenn wir ihr Verhältnis zur heiligen Schrift, oder, wie sie es nennen, zum »Gesetz« und ihre Beziehungen zum Judentum überhaupt in's Auge fassen.

Im Briefe an die Galater, der im wesentlichen der gleichen religiösen Richtung, wie der Römerbrief angehört, heißt es (3, 10—14):

»Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch. Denn es stehet geschrieben »Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in allem dem, das geschrieben steht in dem Buche des Gesetzes, daß er es tue.« Daß aber durchs Gesetz niemand gerecht wird vor Gott, ist offenbar, denn »wer durch den Glauben gerecht wird, wird das Leben haben.« Das Gesetz aber steht nicht auf dem Glauben, sondern da gilt »wer das alles getan hat, wird darin das Leben finden.« Christus aber hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns. Denn geschrieben steht: »Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt,« auf daß der Segen Abrahams unter die Heiden käme in Christo Jesu und wir also den verheißenen Geist empfingen durch den Glauben« .... »Stehet also,« so fragt er weiter (V. 21 ff.) »das Gesetz mit Gottes Verheißungen in Widerspruch? Das sei ferne! Nur wenn das Gesetz gegeben wäre als ein solches, das wahres Leben geben könnte, so gäbe es wirklich eine Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Aber die Schrift faßt ja alle als Sünder zusammen, damit die Verheißung durch den Glauben an Jesus Christus verliehen werde denen, die da glauben. Ehe aber der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz verwahret und eingeschlossen bis zur Zeit des Glaubens, der erst sollte geoffenbart werden. Also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christus hin, damit wir durch den Glauben gerecht würden. Seit

nun aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister.«

Die hier ausgesprochene Auffassung vom »Gesetze« findet sich auch im Briefe an die Römer, nur noch bizarrer und noch weniger verständlich dargelegt (7,7, 12, 13): »Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde hätte ich nicht gekannt ohne das Gesetz; und ich hätte auch die böse Lust nicht gekannt, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: »Lasse dich nicht gelüsten« ..... »Mithin ist das Gesetz selbst heilig und das Verbot ist heilig, recht und gut. Ist also das Gute mir zum Tode ausgeschlagen? Das sei ferne! Aber die Sünde, auf daß sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirket, auf daß die Sünde würde überaus sündig durch's Gebot.« »Der Apostel,« sagt F. Chr. Baur[1]), diese seltsamen und widerspruchsvollen Worte erklärend, »setzt das Gesetz noch dadurch herunter, daß er es nicht nur als etwas Provisorisches, bloß interimistisch Geltendes betrachtet, sondern ihm geradezu nur den Zweck zuschreibt, die Sündhaftigkeit hervorzurufen und zu mehren, die Sünde, nachdem sie einmal eine herrschende Macht in der Welt geworden war, zu ihrer vollen konkreten Erscheinung zu bringen« .... »Die Gnade kann nicht mächtig werden, ehe die Sünde in ihrem ganzen Umfange sich entwickelt hat.«

Eine derartige Auffassung des Gesetzes ist die vollständige Verleugnung des Judentums, das Paulus, der angebliche Schreiber dieser Briefe vorher bekannt haben soll, ist die Verbrennung dessen, was er vorher angebetet hat. Noch mehr. Er tritt mit seinen Worten in den feindseligsten Gegensatz zu diesem Gesetze. Er nennt es zwar »heilig« und »geistlich«, er nimmt an, daß es »Gottes Verheißungen« enthalte, zugleich aber straft er es Lügen.

[1]) »Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte«. I, S. 47.

Er behauptet, es sei nicht als ein solches gegeben worden, »das wahres Leben geben könnte«. Gerade das aber behauptet dieses Gesetz von sich selbst. Es bezeichnet seine »Gebote und Rechte« als solche, »durch die der Mensch, wenn er sie übt, Leben gewinnt«, als »die Weisheit und Einsicht Israels in den Augen der Völker«, als ein »Zeugnis der Liebe« Gottes, als die Bedingung seines Segens, als die Gerechtigkeit und das Heil für alle Geschlechter, als eine vollkommene Lehre, die die Seele labt und das Herz erfreut, als einen Baum des Lebens für die, die daran sich halten (3. B. M. 18, 5. 26, 3 ff. 5 B. M. 4, 6. 40. 5, 26. 30. 6, 24 f. 11, 1. 26 f. 30, 15 ff. Jes. 1, 19. 40, 6 f. Ps. 19, 8 ff. Spr. 3, 18). Und der 119. Psalm ist ein mehr als hundertfaches Preislied auf den Wert des Gesetzes.

Kein Schriftgelehrter, kein Mann, der irgendwie mit dem Gesetze vertraut war, konnte solche Worte, wie die aus den beiden Briefen angeführten, schreiben, sondern nur ein solcher, der das Gesetz im ganzen verwirft und im einzelnen nicht kennt, der nur eine Anzahl für seinen Zweck passender Schriftstellen auswählt und behandelt und infolge seines mangelnden Verständnisses der Schrift sich des schroffen Widerspruches gar nicht bewußt wird, in den er sich durch seine Worte mit ihr, wie mit sich selbst bringt.

Ein Schriftgelehrter hätte ferner für seine, aus der Schrift abgeleiteten, Beweise den hebräischen Urtext benützt. Die paulinischen Briefe aber kümmern sich um ihn gar nicht und kennen für ihre Schriftbeweise nur die griechische Übersetzung der Septuaginta. Sie kommen infolge dessen zu Behauptungen, die ein Blick auf den Urtext als unhaltbar erwiesen hätte.

Ein bezeichnendes Beispiel hierfür sind die aus dem Galaterbriefe (3, 10) angeführten Verse: »Alle aber, die auf Gesetzeswerke bauen, sind unter dem Fluch. Denn es

steht geschrieben (5. B. M. 27, 26) »Verflucht sei jeder-mann, der nicht bleibt in allem dem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er es tue.« Der für diese krasse Behauptung versuchte Beweis ruht auf dem gesperrt gedruckten Worte »allem« und will daraus ableiten, daß vom »Fluche« nur frei bleibt, wer alle Gesetze erfüllt, nicht aber derjenige, der auch nur eines schuldig bleibt oder gegen eines verstößt. Weil das nicht möglich ist, kann das »Gesetz« vor Gott nicht gerecht machen, sondern nur der »Glaube« an Christus. Einen Beweis gleicher Art will Vers 12 aus dem 3. B. M. 18, 5 erbringen: »Wer das alles getan hat, wird darin das Leben finden.« Nun finden sich aber in beiden Schriftversen des hebräischen Textes gerade die entscheidenden Worte »alles« und in »allem« nicht. Sie finden sich nur in der Septuaginta. In dieser ist auch im 5. B. M. 27, 26 ein πᾶς ἄνθρωπος eingeschoben, das der Urtext nicht hat. Ob diese Zusätze schon ursprünglich in der Septuaginta standen, oder erst später nach der paulinischen Deutung in sie hinein interpoliert worden sind, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber ist diese mit allem Ernst sich gebende Deutung mit dem hebräischen Texte unverträglich.

Die ihr zugrunde liegende Meinung ist zweifellos in einem ganz andern Gedankenkreise als in dem von Juden entstanden, dann hat man für sie eine Schriftstelle gesucht und sie mühseliger und gewaltsamer Weise in den angeführten Versen zu finden geglaubt, obwohl diese nicht nur nach ihrem Wortlaute, sondern auch nach ihrem ganzen Zusammenhange mit der ihnen aufgezwungenen Deutung nicht das geringste zu tun haben.

Der zuerst angeführte Vers (5. B. 27, 26) insbesondere ist der Schlußsatz der von Moses gegebenen Weisung, daß die Israeliten nach der Besitznahme von Kanaan in feierlicher Versammlung aller Stämme sich zur

Beobachtung der Gebote Gottes verpflichten, den Segen für deren Befolgung verkünden sollen und den Fluch für den Ungehorsam, für das Abweichen von dem ihnen gebotenen Wege, um andern Göttern nachzuwandeln (5. B. M. 11, 26 ff. C. 27. Josua 8, 30 ff.). Daran sollte sich noch ein besonderer Fluch über diejenigen Sünden anschließen, die im geheimen geschehen, sich also dem menschlichen Richterauge entziehen. Und die ganze Handlung sollte mit den vom Amen des Volkes begleiteten Worten geschlossen werden: »Verflucht, sei wer nicht die Worte dieser Lehre aufrecht erhält, sie zu erfüllen.« Der Vers ist also, selbst mit den Zusätzen der Septuaginta, nichts als ein Schlußsatz, der die ganze Handlung der Übernahme des Gesetzes in eine feierliche Erklärung zusammenfaßt. Und die paulinische Deutung desselben konnte nur durch eine exegetische Vergewaltigung zu Stande kommen.

Neuere christliche Gelehrte haben nun diese Deutung aus dem Wesen des Gesetzes zu rechtfertigen gesucht. »Es gehört zum Wesen des Gesetzes,« sagt Baur[1]), »daß es aus unendlich vielen einzelnen Geboten und Verboten besteht, deren jedes nach der Strenge des Buchstabens befolgt werden soll. Da es nun aber schlechthin unmöglich ist, alles und jedes, was im Gesetz enthalten ist, zu beobachten, so bleibt jeder, der auf dem Wege des Gesetzes selig werden will, fortgehend unter dem Fluche des Gesetzes, und das Gesetz kann so überhaupt keine Anstalt zur Beseligung sein, oder es ist nicht möglich, durch das gesetzliche Tun, die Werke des Gesetzes, die immer in einzelnen, in ihrer Gesamtheit nie dem Gesetz entsprechenden Handlungen bestehen, in das adäquate Verhältnis zu Gott zu kommen (Galater 3, 10). Und ebenso meint A. Lipsius in seinem Kommentare zu diesem Verse: »Die Beweiskraft der Stelle für den Satz des Apostels, daß alle, die mit Werken umgehen, dem Fluche verfallen sind, liegt in der

[1]) a. a. O. S. 45.

stillschweigenden Voraussetzung, daß die Erfüllung aller Gebote durch Alle eine Unmöglichkeit sei.«

Beide hervorragende Gelehrte urteilen nicht aus ihrer eigenen Kenntnis auf Grund einer genauen Untersuchung des Gesetzes, seines Wesens, wie seiner Einzelheiten, sondern aus der von ihnen blindlings, ohne weitere Prüfung übernommenen paulinischen Auffassung des »Gesetzes« heraus. Die Vorstellung der paulinischen Briefe von ihm ist die Quelle des heillosen Mißverständnisses, das so viele christliche Gelehrte bis zum heutigen Tage über das »Gesetz« und das Wesen des Judentums überhaupt hegen. Und diese Vorstellung ist nichts als die Meinung eines ihm vollkommen fernstehenden Kreises, dem jede Kenntnis seiner lebendigen Wirksamkeit abgeht und der von ihm nur eine papierene Kunde hat.

Wohl ist es richtig, daß, wie Lipsius sagt, »die Erfüllung aller Gebote durch Alle eine Unmöglichkeit ist,« aber nur deshalb, weil nicht jeder Jude zugleich auch Priester und Prophet, König und Richter, Herr und Knecht, Mann und Weib sein konnte. Das Gesetz enthält eben Vorschriften für die verschiedenartigsten Verhältnisse des Lebens, für die Gesamtheit und für den Einzelnen. Niemand konnte in die Lage kommen, alle zu erfüllen. Die Vorschriften für die Einzelnen aber umfaßten stets nur eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Geboten, in deren Übung sie durch Erziehung und Gewohnheit hineinwuchsen und deren Erfüllung nur ausnahmsweise Schwierigkeiten bot. Diese aber hatte ihren großen Wert darin, daß sie die religiöse Gesinnung durch ihre stete Betätigung wach und lebendig erhielt.

Es ist auch falsch, daß, wie Wellhausen sich ausdrückt, die jüdische Religion unter der Hand der Schriftgelehrten zu einer Religion für die Virtuosen des Gesetzes geworden sei. Diese sagten vielmehr לא נתנה תורה למלאכי השרת[1]).

[1]) T. b. Berachot 25 b. Kidduschin 54 a.

»Die Thora ist nicht für Engel, für leidenschaftslose, über alles sinnliche erhabene, Menschen gegeben worden.« Die Frommen der heiligen Schrift sind nicht etwa nur die Großen und Auserwählten, die Propheten und Heiligen, sondern »die Gottesfürchtigen«, die »Schlichten«, »Geraden,« die einfach »Gerechten«, die Männer von »reinen Händen und lauterem Herzen«.

Und wenn einer, was ja allerdings oft vorkam, die Gebote übertrat, so war er darum noch nicht verworfen, oder stand gar, wie Paulus sagt, »unter dem Fluche,« sondern die Rückkehr zu Gott war ihm jeder Zeit möglich. Die Schrift ist voll von Verheißungen der Verzeihung und der Gnade Gottes für die Sünder, die bereuen und ihm sich wieder zuwenden. Und ein Gebet für Alle war der Vers (Psalm 143, 2): »Gehe nicht ins Gericht mit uns, denn vor Dir kann kein Lebender gerecht sein,« d. h. im Lichte Gottes, des Reinen und Heiligen ist allerdings kein Lebender vollkommen rein und gerecht (Job. 4, 17 ff.) und »es gibt keinen Frommen auf Erden, der nur gutes täte und nicht sündigte«. (Kohelet 7, 20.) Vor Gott, dem Richter, könnte kein Mensch bestehen. Aber er ist nicht nur Richter, sondern »barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Liebe . . .« Wie ein Vater sich erbarmt über seine Kinder, so erbarmt sich Gott über die, die ihn ehrfürchten. Denn er kennet unsern Trieb, ist eingedenk, daß wir nur Staub sind (Ps. 103).

Wenn man die paulinischen Briefe mit ihren erschütternden Klagen über die Sündhaftigkeit der Menschen und ihrer Verzweiflung an der eigenen Kraft, mit ihrem sehnsüchtigen Verlangen nach Gnade und Frieden liest, so staunt man, von allen Lehren über die Liebe Gottes, allen Aufforderungen, ihn zu suchen und zu ihm zurückzukehren, von seiner Bereitwilligkeit, zu vergeben und den Menschen wieder rein werden zu lassen, wie sie durch das Gesetz und die Propheten

gehen und die Psalmen erfüllen, nichts zu hören! Die Schriftgelehrten können nicht genug die Kraft der תשובה, der reuigen Rückkehr, des innigen Verlangens nach Gottes Vergebung preisen. Sie »dringt bis zu Gottes Thron«, »hebt alle bösen Verhängnisse auf«, sühnt ein ganzes Leben voller Sünden«[1]). Den paulinischen Briefen liegt dieser Gedanke einer reuigen Rückkehr des sündigen Menschen zu Gott aus dem eigenen Triebe seines Herzens, wie der Glaube an eine ihm darauf aus der erbarmenden Liebe Gottes zuteil werdenden Vergebung vollkommen ferne.

»Paulus«, sagt Baur[2]) »sieht nur in dem Tode Jesu die Möglichkeit der Befreiung von dem Fluche des Gesetzes«. . . . »Objektiv betrachtet, ist der Tod Jesu eine Veranstaltung Gottes zur Versöhnung mit ihm, die unter den Gesichtspunkt einer freien Gnade von seiten Gottes gestellt werden muß, zu welcher sich der Mensch nur empfangend verhalten kann, und zwar kann er, da der Vermittler dieser Gnade Christus ist, so fern er sich selbst für die Sünden der Menschen hingegeben hat, sie nur dadurch sich aneignen, daß er sich Christus, als dem Einen, der die Stelle aller anderen vertritt, mit seiner ganzen Subjektivität hingibt und sich zur Einheit mit ihm zusammenschließt. Diese subjektive Einheit mit Christus ist der Glaube, welcher auf dieser subjektiven Seite dieselbe Stelle in der christlichen Heilsordnung einnimmt, welche in der alttestamentlichen die Werke des Gesetzes haben, und es tritt daher dem Hauptsatz, in welchem der Apostel das Wesen der Letzteren ausspricht, daß der Mensch gerechtfertigt wird durch die Werke des Gesetzes, als Antithese gegenüber der Hauptsatz der christlichen Heilsordnung, daß er gerechtfertigt wird durch den Glauben.«

[1]) Vgl. b. Joma 86a. Rosch ha-Schana 17b. Kidduschin 40b. Berachot 34a. Sabbat 32a.

[2]) a. a. O. S. 45 f.

Ebenso wie dem »Gesetze« im Ganzen sprechen die paulinischen Briefe auch den einzelnen guten Handlungen den Wert und die Möglichkeit ab, vor Gott »gerecht« zu machen. Und auch diese Anschauung tragen sie gewaltsam in einen Schriftvers hinein und berufen sich sodann auf ihn, als auf einen Beweis. So wird der oben berührte Psalmvers (143, 2) »gehe nicht in's Gericht mit uns, denn vor dir kann kein Lebender gerecht sein« im Briefe an die Galater (2, 16) und in dem an die Römer (3, 20) als ein Schriftbeweis für paulinische Lehren angeführt, aber folgende Änderungen werden mit ihm vorgenommen: „der erste Satz wird vollständig weggelassen und zu der aus der Septuaginta entnommenen Übersetzung οὐ δικαιωθήσεται ἐναντίον σου πᾶς ζῶν werden willkürlich die Worte ἐξ ἔργων νόμου hinzugefügt! Auf diese Weise wird aus einer schlichten, wahren und tief empfundenen Bitte ein schroffer dogmatischer Lehrsatz »durch Gesetzeswerke wird keim Fleisch gerecht.«

Das ist allerdings ein Fundamentalsatz der paulinischen Theologie und Ethik. Auf ihm ruht die ganze paulinische Glaubenslehre. Aber seine scharfe Scheidung und Gegenüberstellung von Glauben und Werken, Gesinnung und Tat ist der ganzen heiligen Schrift ebenso fern, wie jeder natürlichen religiösen Empfindung. Der einzige Vers (5. B. M. 10, 12 f.) widerlegt ihn: »Und nun Israel, was verlangt der Ewige, dein Gott, von dir anders, als daß du den Herrn, deinen Gott ehrfürchtest, in allen seinen Wegen wandelst, ihn liebest und dem Ewigen, deinem Gotte dienest von ganzem Herzen und ganzer Seele, die Gebote Gottes zu beobachten und seine Satzungen, die ich dir heute gebiete, dir zum Guten?« Dieser Gedanke tritt uns überall in der heiligen Schrift entgegen. Erkenntnis Gottes, Gottesfurcht, Liebe zu Gott, Glaube und Treue ist Grund und Ziel ihrer Religion. Und im Leben hat ein Jeder

sie zu betätigen in Gerechtigkeit und in Gehorsam gegen Gottes Gebote.

Die gleiche Anschauung leitet die Schriftgelehrten, die ganze jüdische hellenistische Literatur, wie auch Jesus selbst und seine ersten Jünger. Nirgends treffen wir in ihnen, auch in den Evangelien nicht, irgend eine Verwandtschaft, oder auch nur einen Anknüpfungspunkt für die feindselige Stellung der paulinischen Briefe zum Gesetz, für ihre Verwerfung von dessen Vorschriften, für ihre Behauptung, daß durch deren Erfüllung niemand vor Gott gerecht werden könne[1]).

In einer höchst seltsamen Weise wird sodann der »Fluch« des Gesetzes mit der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu in Verbindung gebracht. »Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er zum Fluche ward für uns. Denn geschrieben steht: »verflucht ist Jedermann, der am Holze hängt« — auf daß der Segen Abrahams zu den Völkern käme in Christus Jesus, damit wir die Verheißung des Geistes erlangten durch den Glauben (Galater 3, 13 f. Vgl. Römer 8, 3 f. 2 Kor. 5, 21).

Die hier angeführte Schriftstelle ist das Gesetz (5. B. M. 21, 23 f.): »Wenn an Jemand eine Sünde ist, worauf Todesstrafe steht und er wird getötet und du hängst ihn an ein Holz, so soll sein Leichnam nicht über Nacht an dem Holze bleiben, sondern begraben sollst du ihn an demselben Tage, כי קללת אלי תלוי, und du sollst dein Land nicht verunreinigen, das der Ewige, dein Gott dir zum Besitze gibt.« Die Rabbinen[2]) beziehen dieses Gesetz ausschließlich auf den Fall der Gotteslästerung (3. B. M. 24, 15 f.). Nachdem der Lästerer gesteinigt worden, sollte sein Leichnam für kurze Zeit an ein Holz gehängt werden. Lebend durfte dagegen kein Verurteilter aufgehängt

[1]) Vgl. die nähere Darlegung in m. Schrift »Das Judent. u. d. Wesen d. Christent.« 1905, S. 146 ff, sowie 99 f.

[2]) Vgl. Sifre z. St. u. Talm. b. Sanhedrin 45 b. f.

werden, כדרך שהמלכות עושה »wie die römische Regierung es tut«, d. h. die Kreuzigung eines Lebenden war nach dem jüdischen Rechte überhaupt verboten![1]) Auch der aufgehängte Leichnam sollte baldigst noch vor einbrechender Nacht wieder abgenommen werden — zur Ehre Gottes. Denn allein schon der Vorfall einer Gotteslästerung ist eine Herabsetzung Gottes. Sie faßten also die Worte כי קללת אלי תלוי in dem Sinne »denn eine Lästerung »oder eine Herabsetzung« Gottes bedeutet ein Gehängter«.

Mit dieser altjüdischen Erklärung hat also die Fassung der Stelle durch den Galater-Brief nicht die geringste Verbindung. Er folgt vielmehr wieder der griechischen Übersetzung der Septuaginta, welche der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes קללת als »Fluch« entsprechend den angeführten Satz folgendermaßen übersetzt: κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. »Ein von Gott verfluchter ist Jeder, der an einem Holze aufgehängt worden ist«. Aber er weicht auch wieder in sehr bemerkenswerter Weise von ihr ab und übersetzt ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Er unterdrückt also die Worte ὑπὸ θεοῦ, welche die griechische Übersetzung dem Urtexte getreu enthält. Sehr begreiflicherweise. Er konnte doch den an das Kreuz geschlagenen Jesus nicht als einen »von Gott Verfluchten« bezeichnen.

Das Einfachste wäre danach für ihn gewesen, dieser Schriftstelle überhaupt aus dem Wege zu gehen. Das ging jedoch wohl deshalb nicht an, weil sie vermutlich bei den Religionsgesprächen von Christen und Juden eine hervorragende Rolle spielte. Diese mochten der Behauptung von der Messianität Jesu gegenüber sich auf sie berufen und erklären, daß ein an einem Kreuze Aufgehängter nicht als Messias angesehen werden könne. Das nötigte die Christen

[1]) Über weitere Unstimmigkeiten zwischen den Berichten der Evangelien über den Prozeß Jesu und den jüdischen Gerichtsverhältnissen s. Joël, Blicke in die Religionsgesch. 1883 II, 64 ff.

wiederum zu einer andern Erklärung der Stelle. Und so gab der Verfasser des Galaterbriefes ihr durch Weglassung der Worte ὑπὸ θεοῦ den Sinn, daß Jesus als ein von den Menschen, d. h. seinen Anklägern und Verfolgern, Verfluchter erschien.

Es war ein Mittel der Verlegenheit, das natürlich schriftkundigen Juden gegenüber nicht vorgebracht werden konnte, sondern nur solchen Christen, die, wie etwa die Galater, nur dasjenige aus dem »Gesetze« wußten, was ihnen von den christlichen Sendboten mitgeteilt wurde. Wie aber selbst nach dieser »Verstümmelung« aus dem Schriftverse noch weiter herausgedeutet werden konnte, daß »das Gesetz« ein »verfluchtes« sei, und daß Christus seine Gläubigen von dem »Fluche« dieses Gesetzes erlöst habe, indem er selbst zum »Fluche« wurde, das bezeichnet ein solches Verhältnis zur Schrift, daß überhaupt auch nur von einem Versuche ihres Verständnisses nicht mehr die Rede sein kann.

Es ist interessant zu verfolgen, wie moderne christliche Theologen sich mit diesen dogmatischen wie exegetischen Schwierigkeiten abzufinden suchen. Otto Pfleiderer versucht das in seinem großen Werke über »das Urchristentum, seine Schriften und Lehren«[1]) in Verbindung mit seiner Erklärung der wunderbaren Bekehrung des Saulus in einen Paulus, seiner Umwandelung aus einem Leugner und Verfolger in einen Bekenner Christi. Ein analoges Beispiel für eine solche plötzliche radikale Änderung der Gesinnungen und Anschauungen findet sich in der ganzen Geschichte nicht mehr. Sie ist eine unter allen Umständen räthselhafte und höchst fragwürdige Sache. Pfleiderer sagt selbst: »die Apostelgeschichte gibt einen dreifachen Bericht über die Bekehrung des Paulus in den Kapiteln 9. 22. 26. Die Einzelheiten dieser dreifachen Erzählung können auf genaue Geschichtlichkeit schon

[1]) I, S. 61 ff.

darum keinen Anspruch machen, weil sie untereinander mehrfach in Widerspruch stehen«.

Er versucht aber trotzdem ihre Erzählung von dem Wunder von Damaskus p s y c h o l o g i s c h glaubhaft zu machen. Er erklärt den Glauben des Paulus an eine ihm gewordene Vision aus seiner »nervösen, reizbaren Organisation, welche von Hause aus zu visionären Zuständen disponiert war« und in der »einsamen Stille unter der sengenden Glut der Wüste« wunderbare Erscheinungen und Stimmen wahrzunehmen vermeinte. Das ist eine noch allenfalls annehmbare Erklärung. Aber Pfleiderer begnügt sich mit dieser nicht, sondern er fährt weiter fort:

»Mit diesem ekstatisch-visionären oder enthusiastischen Erlebnis trat ein völliger Umschwung im Geiste des bisherigen Pharisäers und Gesetzeseiferers ein, es war ihm, als wäre er eine »neue Schöpfung«, »mit Christus für die Welt gekreuzigt, wie sie für ihn, als lebte nicht mehr sein erstes Ich, sondern nur noch Christus in ihm«. (Gal. 2, 19 f. 6, 14 f. II. Kor. 5, 14 ff.)

»Paulus hatte eben darum die Jüngergemeinde so fanatisch verfolgt, weil er von Anfang an den unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Glauben an einen gekreuzigten Messias und der jüdischen Denkweise klar durchschaute; »verflucht ist jeder, der am Holze hängt!« Durch dieses Gesetzeswort (Gal. 3, 13) schien ihm der Glaube an den gekreuzigten Jesus unerbittlich verurteilt zu sein. Nun hatte er sich aber überzeugt, daß dieser Glaube doch recht habe, weil der Gekreuzigte durch die Auferstehung als der Messias und der Sohn Gottes erwiesen sei. Dann aber konnte das Gesetz mit seiner Verfluchung des Gekreuzigten nicht mehr im Rechte sein. Die Verwerfung des Kreuzestodes durch das Gesetz schlug jetzt im Denken des Paulus um zur Verwerfung des Gesetzes durch den Kreuzestod des Messias Jesus. So wurde der Kreuzestod Jesu zusammen mit der, in seiner Auferstehung liegenden göttlichen Recht-

fertigung desselben für Paulus zur Grundlage einer neuen religiösen Weltanschauung, in der das mosaische Gesetz durch ein neues und höheres Prinzip aufgehoben ist. Und welches war dieses neue Prinzip? was war nach göttlicher Absicht Zweck und Bedeutung des Todes und der Auferstehung des Messias Jesus? wie fern hat sich in diesen von Gott veranstalteten Tatsachen ein neuer Weg des Heils, unabhängig vom alten des Gesetzes und zugänglich für alle Menschen ohne Unterschied der Geburt enthüllt? »Diese Fragen waren es, die das Gemüt des Paulus alsbald von seiner Bekehrung an bewegt haben, und aus dem Nachdenken über sie ist das hervorgegangen, was man die paulinische Theologie zu benennen pflegt.«

Was Pfleiderer hier als den Gedankengang des Paulus darlegt, ist ein Meisterstück der Dialektik. Aber es ist die Dialektik eines Schülers Hegels und operiert mit dessen Begriffen und Formeln. Mit dem Gedankengange eines Schülers des Rabban Gamaliel aber läßt sie sich absolut nicht vereinbaren. Den Juden, welche Zeitgenossen des Auftretens Jesu waren, lag es durchaus fern, ihr Urteil darüber erst aus einem Schriftverse abzuleiten. Es erfolgte aus ihren unmittelbaren Anschauungen und Eindrücken heraus und stand bereits fest, bevor die Kreuzigung Jesu erfolgte. Sie hatten auch keinerlei Veranlassung nachher für ihren Unglauben nach Beweisen aus der Schrift zu suchen. Vielmehr waren es die Anhänger Jesu, die für einen Glauben, der allen seitherigen Annahmen über die Erscheinung und die Wirksamkeit eines Messias widersprach, nach Beweisen aus der Schrift ausgehen mußten und solcher auch viele zu finden glaubten. Diesen sodann mochten die Juden in späterer Zeit die Verse von dem an einem Holz gehängten entgegenhalten, Verse, deren Beweiskraft in der Tat nur dadurch zu erschüttern war, daß wesentliche Worte weggelassen und den verbliebenen ein ihnen ganz fremder Sinn untergelegt wurde.

Diese verschiedenen Schriftbeweise haben sich sicherlich erst allmählich gebildet, und bei den Juden eine ganz geringe Rolle neben ihren andern Gründen gegen den Glauben an eine Messianität Jesu gespielt. Zwei oder drei Jahre nach dem Tode Jesu dachte weder ein Paulus, noch sonst irgend ein Jude an solche papierne Beweise.

Die Dialektik aber, die noch weiter aus der Vision vom Bilde des Gekreuzigten zum Glauben an seine Auferstehung und von diesem Glauben wieder zur Verwerfung des Gesetzes, daraus sodann wieder zur Annahme eines neuen höheren Prinzips und zur Bildung einer neuen religiösen Weltanschauung geführt haben soll, ist wahrhaft halsbrechend.

Was soll diese Vision nicht alles bewirkt haben! Die Lichterscheinung, die Paulus geschaut und die wenigen Worte, die er gehört: sie sollen im Stande gewesen sein, ihn zur Verurteilung seines ganzen bisherigen Lebens, Glaubens und Denkens zu bringen, dessen, was er im Elternhause verehren gelernt, was er von seinen Lehrern gehört und selbst seither für heilig gehalten hatte! Sie sollten seinen Gedanken eine von der früheren vollkommen abweichende Richtung gegeben und »einen völligen Umschwung im Geiste des bisherigen Pharisäers und Gesetzeseiferers bewirkt haben, so daß es ihm war, als wäre er eine neue Schöpfung.« Das heißt wahrlich, ein in sich einfaches, klares und von Vielen geglaubtes Wunder durch ein neu erdachtes, aber sehr unklares und widerspruchsvolles Wunder ersetzen.

Beide wunderbare Erklärungen wissen ferner in keiner Weise das vielfach bemerkte seltsame Verhalten des Paulus nach seiner Bekehrung irgendwie verständlich zu machen. Man hätte erwarten müssen, daß Paulus, nachdem er sich überzeugt hatte, daß er die Anhänger Jesu zu Unrecht verfolgt, sich zu ihnen begeben, seinen Glauben an dem ihrigen gestärkt und insbesondere

bei den übrigen Aposteln, den unmittelbaren Jüngern Jesu, Aufklärung und Nachrichten, Lehre und Unterricht über ihn gesucht hätte. Gerade das tut er aber nicht! Er bespricht sich nicht mit ihnen, ja, er weicht ihnen aus, geht nicht nach Jerusalem, sondern sofort nach Arabien, dann wieder nach Damaskus und erst nach drei Jahren nach Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen und außer ihm sieht er nur »Jakobus, den Bruder des Herrn.« Dann geht er wieder nach Syrien und Cilicien. Demgemäß rühmt er sich auch, daß das Evangelium, das er predigt, »kein Menschenwerk ist. Denn ich habe es weder durch einen Menschen empfangen, noch erlernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.« (Galater 1, 11 ff.). In der Tat ist auch seine Predigt eine ganz neue und von der der unmittelbaren Jünger Jesu durchaus verschieden. »Das einzige Geschichtsmaterial, auf die seine Theologie sich aufbaut,« sagt Pfleiderer, sind »der Kreuzestod Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen, wie er denn selbst seine Lehre das Wort vom Kreuze genannt hat und von nichts anderem wissen wollte, als von Jesus Christus als dem Gekreuzigten (1. Kor. 1, 18, 22. 2, 2). Hingegen bleibt das irdische Leben Jesu ganz außer Betracht und auf Worte Jesu wird nur viermal Bezug genommen (1 Kor. 7, 10, 9, 14, 11, 24 f. 1 Thess. 4, 15).[1])

Hier klafft eine Lücke, über die kein Wunder und keine Dialektik hinweghilft. Mit Recht sagt vielmehr van Manen:[2]) »Man bedenke, was es heißen will für einen so ernstgesinnten und frommen Juden, wie den eben bekehrten Paulus, den Gott seiner Väter zu lassen und sich vor einem solchen zu beugen, den man bis dahin nicht gekannt hatte. Man denke an die Anhänglichkeit des frommen Juden an das Gesetz, an die durch dasselbe vorgeschriebenen Sitten und Gebräuche. Man stelle sich vor, was

[1]) Das. S. 77.

[2]) a. a. O. S. 136 f.

dazu nötig ist, um jemanden, den man noch kürzlich für einen Betrüger gehalten hat und der vor etwa drei Jahren als ein Missetäter am Kreuz gestorben ist, wenn man auch jetzt von seiner Unschuld, sowie von seinem hohen Beruf überzeugt ist, als Gesalbter Gottes aufzutreten, was dazu nötig ist, um diesen für ein übernatürliches Wesen, den eigenen Sohn Gottes zu erklären« ..... »Der Glaube an Jesu Auferstehung und verklärtes Leben konnte nicht dazu führen, so wenig als er die ersten Jünger zu einer Vergöttlichung des Meisters geführt hatte, denn auch ein Henoch, ein Moses, ein Elias lebten in den Himmel aufgenommen, wie man meinte; doch sie hatten dabei in der Vorstellung der Gläubigen nicht aufgehört, Menschen, wie sie gewesen, zu sein. Hier ist deutlich der Einfluß von nicht ursprünglich jüdischen Gedanken sichtbar, Gedanken orientalischer Gnosis, die ihrerseits mit griechischer Philosophie und Vorstellungen aus der Götterwelt der Heiden in Berührung gekommen war« ..... »Wäre das Christentum nicht durch »Paulus« in Berührung mit der Gnosis gekommen und wäre es auf die Dauer unter der Leitung des jüdischen Geistes geblieben, so würde der Monotheismus Israels es wohl vor einer »Vergöttlichung« seines »Stifters« bewahrt haben, ebensogut, wie in den Tagen der Väter Moses der Stifter der Religion Israels von der Vergöttlichung bewahrt geblieben ist«.

Zur Redaktion der Mischna.

Von J. Bassfreund.

II.

Will die Mischna uns die Halacha lehren, oder will sie nur als halachisches Quellenwerk betrachtet sein?

Im vierten Kapitel seiner Hodegetik, welches über die Prinzipien der Mischna handelt, stellt Frankel als »zweite Regel« den Grundsatz auf: »Der Zweck der Mischna besteht darin, uns die Halacha zu lehren«. Zum Beweise hierfür beruft er sich auf die talmudische Notiz (Chullin 85a), nach welcher Rabbi in dem einen Falle die Ansicht R. Meirs, in dem anderen wiederum diejenige R. Simons, je nachdem er sie für richtig befunden, in der Mischna als Ansicht »der Weisen« aufgeführt hat.[1]) So richtig diese Auffassung Frankels ist und so sehr wir ihr auch beipflichten, so hat die Sache doch andererseits auch ihre große Schwierigkeit, so daß sie nicht so kurzer Hand, wie es bei Frankel geschieht, abgetan werden kann. Denn die Mischna bietet keineswegs, wie man danach erwarten sollte, lediglich unwidersprochene Lehrsätze, sondern fügt in unzähligen Fällen zugleich die abweichenden Ansichten, sei es Einzelner, sei es auch mehrerer Tannaim hinzu, und in nicht minder zahlreichen Fällen werden überhaupt nur die divergierenden Ansichten verschiedener Tannaim neben-

[1]) אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראה רבי דבריו של ר' מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים ורבי שמעון בכיסוי הדם ושנאו בלשון חכמים.

einander aufgeführt, ohne daß dabei bemerkt wird, welche von ihnen als maßgebend und als Norm für die Praxis anzusehen sei[1]). Ist es denkbar, so könnte man fragen, daß die Mischna dies zu tun unterlassen haben würde, wenn sie wirklich lediglich den Zweck verfolgte, die »Halacha zu lehren?« Diese Erscheinung ist so auffällig, daß man viel eher geneigt sein dürfte, der Vermutung Raum zu geben, die Mischna habe, weit entfernt, die Norm für die religiöse Praxis feststellen zu wollen, vielmehr ihre Aufgabe ausschließlich darin erblickt, als treue Berichterstatterin die vorhandenen Halachas so, wie sie ihr vorlagen, zu registrieren und weiter zu tradieren, sowohl diejenigen, die unbestritten und allgemein giltig waren, als auch diejenigen, gegen welche sich Meinungsverschiedenheiten geltend machten, als endlich auch solche, welche überhaupt noch unter den Tannaim controvers waren.

Dies scheint auch in der Tat die Auffassung Krochmals (a. a. O. 169a) gewesen zu sein. Namentlich aber ist es Weiß[2]), der mit aller Entschiedenheit die Ansicht vertritt, daß die Mischna keineswegs die Absicht gehabt hat, die Halacha zu kodifizieren, sondern daß sie nur ein halachisches Sammel- und Quellenwerk bieten wollte.

Daß diese Auffassung indessen vollständig irrig und hinfällig sei, ist nicht schwer nachzuweisen. Zunächst kann die Mischna unmöglich als eine bloße Sammlung sämtlicher Halachas angesehen werden. Denn abgesehen davon, daß sie ja tatsächlich, wie bekannt, viele Halachas überhaupt nicht aufgenommen hat, vermissen wir auch bei den in ihr vertretenen Halachas sehr oft die Anführung sämtlicher Meinungsverschiedenheiten.

Vergleicht man nämlich die einzelnen Halachas der Mischna mit den ihnen entsprechenden in der Tosefta und den

[1]) Von den sehr vereinzelten Ausnahmefällen wird noch später die Rede sein.

[2]) Zur Geschichte der jüdisch. Tradition II, 183f und 209f.

Baraithoth im Talmud, so zeigt es sich, daß die Mischna an unzähligen Stellen die abweichenden Lehrmeinungen, sei es einzelner, sei es auch mehrerer Tannaim und selbst »der Weisen« vollständig unberücksichtigt gelassen und ganz übergangen hat[1]).

Andererseits liefert uns eine derartige Vergleichung zugleich den sicheren Beweis dafür, daß die Mischna tatsächlich die Tendenz verfolgt, die Halacha für die Praxis zu fixieren. Dies zeigt sich gleich bei der ersten Halacha der Mischna (Berachoth I, 1). Nach unserer Mischna hat es den Anschein, als habe es über den Zeitpunkt für den Beginn des »Schema-Lesens am Abend« keinerlei Meinungsverschiedenheit gegeben. Vergleicht man jedoch die von Babli (2b) angeführten Baraithoth, so finden wir, daß selten eine so große Meinungsverschiedenheit unter den Tannaim obgewaltet hat, als gerade in dieser Frage. Unsere Mischna aber hat einfach die Ansicht R. Josuas rezipiert und sie als allgemeine Norm hingestellt. Und die gleiche Wahrnehmung, daß die Mischna in strittigen Fällen kurzweg die eine Lehrmeinung akzeptiert und in ihren Lehrsätzen zum Ausdruck bringt, ohne der gegnerischen Ansicht überhaupt Erwähnung zu tun, können wir auch an vielen anderen Stellen machen. Bald entscheidet sie sich für die Ansicht »der Weisen«[2]) gegen diejenige Einzelner,

[1]) Hier seien nur einige Beispiele aus den beiden ersten Sedarim angeführt. So vgl. man Demai III, 2 mit Tos. IV, 2; III, 3 mit Tos. IV, 3; VII, 4 mit Tosefta VIII, 7; Kilajim II, 8 mit Tos. II, 5; Terumoth I, 1 mit Tos. I, 1; III, 1 mit Tos. IV, 7; IV, 10 mit Tos. V, 11; Maasser scheni II, 3 mit Tos. II, 1; V, 3 mit Tos. V, 17; Erubin V, 4 mit Tos. VI, 11; Pessachim II, 1 mit Tos. I, 7; IX, 8 mit Tos. IX, 9; Schekalim I, 6 mit Tos. I, 8 und Jerusch. z. St.; II, 2 mit Tos. I, 10; Joma V, 5 mit Babli 58b; Beza I, 6 mit Tos. I, 13; II, 1 mit Tos. II, 4; II, 7 mit Tos. II, 14; Rosch ha-Schana I, 1 mit Tos. I, 2 und Babli 4a.

[2]) So z. B. Schekalim II, 2 gegen R. Simon (vgl. Tos. I, 10); Sota VII, 1 gegen Rabbi (vgl. Berachoth 13a); Gittin VII,

bald für den einen Tanna[1]) gegenüber dem andern, vielfach auch gegenüber mehreren Tannaim oder den Weisen[2]). Und dasselbe konstatiert der Talmud auch in Bezug auf viele andere Stellen[3]). Es bestätigt sich demnach vollkommen,

3 gegen Rabbi (vgl. Tos. VII, 3 und Babli 72b); ib. VII, 6 gegen R. Meir (vgl. Tos. VII, 6); Para I, 3 gegen Rabbi (vgl. Tos. I, 6) u. a.

[1]) So z. B. Terumoth IV, 10 für R. Meir gegen R. Juda (Tos. V, 11); Maasser scheni V, 3 für R. Simon b. Gaml. gegen Rabbi (Tos. V, 17); Pessachim IX, 8 für R. Simon gegen »ersten Tanna« (Tos. IX, 9); Joma V, 5 für R. Jose d. Galil. gegen R. Akiba (Babli das. 58b); Roschha-Schana I, 1 für R. Simon gegen »ersten Tanna« (Tos I, 2 und Babli 4a); Kethubboth X, 4 für R. Nathan gegen Rabbi (Babli 93a); Gittin VIII, 2 für Rabbi gegen R. Simon b. Eleasar (Babli 78a u. Tos. VIII, 1); Mezia IV, 11 für R. Juda gegen »ersten Tanna« (Tos. III, 26); V, 4 für R. Simon gegen R. Juda (Babli 68a u. Tos. IV Ende); VII, 9 für R. Juda gegen »ersten Tanna« (Tos. VIII, 16); VII, 11 für R. Juda b. Tema gegen »ersten Tanna« (Babli 94a); Horajoth I, 4 für Rabbi gegen »ersten Tanna« (Tos. I, 2; vgl. auch Jerusch. z. St. 46a und zu I, 2); Sebachim IX, 5 für Rabbi gegen »ersten Tanna« (Babli das. 86a); XI, 2 für R. Simon geg. R. Jacob (Tos. X, 9); Menachoth VI, 3 für R. Simon gegen »ersten Tanna« (Tos. VIII, 8); IX, 7 für R. Meir gegen R. Juda (Tos. X, 11); X, 3 für R. Eliëser b. Zadok gegen »ersten Tanna« (Tos. X, 23); Kelim XVIII, 9 für R. Simon gegen Rabbi (Tos. das. Mezia VIII, 8 und R. Simsons Comment.)

[2]) So z. B. Demai VII, 4 für R. Meir geg. R. Juda, R. Jose und R Simon (Tos. VIII, 7); Kilajim II, 8 für R. Simon geg. R. Meir, R. Jose und Simon b. Gaml. (Tos. II, 5); Terumoth III, 1 für Rabbi gegen »die Weisen« (Tos. IV, 7); Schekalim I, 6 für R. Meir geg. »die Weisen« (Tos. I, 8); Joma III, 8 für R. Meir geg. »die Weisen« (Tos. II, 1); Beza I, 6 für אחרים geg. R. Juda und R. Jose (Tos. I, 12—13); Gittin VIII, 6 für R. Akiba gegen »die Weisen« (Tos. VIII, 6); M. 7 desgleichen (Tos. VIII, 7); Mezia V, 4 für R. Simon geg. R. Meir und R. Juda (Babli 68b); VIII, 2 für R. Meir geg. »die Weisen« (Tos. VIII, 22); Chullin VIII, 3 für Rabbi geg. R. Juda und »die Weisen« (Babli das. 108b und Tos. VIII, 6); Tohoroth IX, 9 für Rabbi gegen »die Weisen« (Tos. XI, 1); Nidda VIII, 2 für Simon b. Gamliel geg. »die Weisen« (Babli 58b).

[3]) Vgl. Babli Megilla 2a אבל . . . סתימתאה ר"ע אר יוחנן זו דברי חכמים אומרים וכ", ebenso Makkoth 17a, Bechoroth 30a u. a.; ferner Megilla 26a אר יוחנן זו דברי ר' מנחם בר יוסי סתימתאה אבל חכמים אומרים וכ";

was Frankel auf Grund jener Talmud-Notiz über den von der Mischna verfolgten Zweck behauptet.

Wäre aber nach alledem ein Zweifel über die Richtigkeit dieser Auffassung überhaupt noch möglich, so müßte er vollends schwinden gegenüber der Tatsache, daß dieselbe von der Mischna selbst geteilt und klar und deutlich zum Ausdruck gebracht wird.

Edujoth I, 5 wird nämlich die Frage aufgeworfen, wie es denn komme, daß auch der Ansicht eines Einzelnen neben derjenigen der »Majorität« überhaupt noch Erwähnung geschehe, »da ja die Halacha doch nur nach der Ansicht der Majorität sich richte«, und darauf die Antwort erteilt, damit man unter Umständen auch auf die Einzelansicht sich stützen könne[1]).

Hier wird also, wie man sieht, als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Mischna nur die Halacha im Auge habe, und eben darum wird auch Veranlassung genommen, eine Erscheinung zu erklären, die gerade unter dieser Voraussetzung eine gewisse Schwierigkeit darzubieten scheint. Es ist das eine jener Erscheinungen, die wir selbst oben hervorgehoben und als auffällig bezeichnet haben, und wir kommen damit zugleich auf jene Schwierigkeit zurück, von der wir ausgegangen sind.

Diese Schwierigkeit bestand hauptsächlich darin, daß die Mischna uns in zahlreichen Fällen scheinbar ganz ratlos läßt, welche von den verschiedenen Lehrmeinungen, die sie oft vorführt, wir als die von ihr rezipierte Halacha ansehen sollen, was ganz undenkbar wäre, wenn der

Baba Kamma 46a זו דברי סומכוס . . . אבל חכמים אומרים וכו'; Horajoth 2b מאן חכמים ר' אחא, ebenso Mezia 60b זו דברי ר"י אבל חכמים אומרים וכו' Sanhedrin 66a מאן חכמים ר' מנחם בר יוסי u. an v. a. Stellen; Bechoroth 38b מתניתין מני ר' יוסי, das. מתניתין מני ר' יהודה und sonst sehr oft. Man vgl. auch noch Beza 2b und die Erklärung Raschis daselbst s. v. מאן סתם לן למתניתין רבי.

[1]) ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין, אלא שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך (יסמוך La a.) עליו

Mischna ausschließlich die Halacha als Ziel vorgeschwebt hätte. Hat sie nun aber, wie jetzt über allen Zweifel feststeht, tatsächlich dieses Ziel vor Augen gehabt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß die Mischna auf irgend eine Weise zu erkennen gegeben haben müsse, welche Ansicht sie als Halacha, als giltige Norm angesehen wissen wollte, und es tritt nunmehr an uns nun die Aufgabe heran, die Mittel und Wege ausfindig zu machen, deren die Mischna zu diesem Zwecke sich bedient habe. Mit andern Worten, die Frage, vor welche wir uns jetzt gestellt sehen, lautet dahin: Wie deutet die Mischna die Halacha an?

Der Beantwortung dieser Frage, die unseres Wissens bisher noch nie aufgeworfen worden ist, wollen wir uns nunmehr zuwenden.

III.

Wie deutet die Mischna die Halacha an? Der Kanon R. Jochanans.

Einen sehr wertvollen Fingerzeig zur Lösung dieser Frage bietet uns der aus dem babylonischen Talmud[1]) bekannte Kanon, den R. Jochanan für die Halacha aufgestellt hat. Freilich ist dadurch, daß dieser Kanon nachträglich im Talmud vielfach in erweitertem Sinne Anwendung gefunden hat, seine ursprüngliche Bedeutung ziemlich verwischt worden und allmählich dann ganz abhanden gekommen, so daß diese erst von neuem wieder eruiert werden muß, wenn der Kanon für unseren Zweck überhaupt verwendbar sein soll. Es wird aber die richtige Erkenntnis desselben wesentlich erleichtern und fördern, wenn wir, bevor wir auf den Kanon selbst eingehen, vorerst einige bestimmte Formen der Mischna uns vergegenwärtigen und näher ins Auge fassen.

Bekanntlich wird ein Ausspruch der Mischna, sofern

[1]) Vgl. Jebamoth 42b.

er nicht im Namen eines bestimmten Tanna, sondern allgemein vorgetragen wird, סתם genannt. Je nachdem nun in der Mischna ein Dissens einzelner Tannaim einem solchen סתם entweder überhaupt nicht beigefügt ist oder aber sich ihm nachfolgend anschließt oder endlich ihm voraus geht, lassen sich drei verschiedene Mischnaformen auseinanderhalten, nämlich:

I. סתם-Mischna, in welcher neben dem סתם dissentierende Tannaim nicht aufgeführt sind, obschon solche häufig in der Baraitha zu finden sind, wie denn die סתם-Mischna oft überhaupt nur der Ansicht eines einzelnen Tanna entspricht[1]);

II. סתם mit nachfolgendem Dissens einzelner Tannaim, in welchem Falle bekanntlich im Talmud für סתם die Bezeichnung »Erster Tanna« üblich ist; endlich

III. סתם — in diesem Falle stets als Ansicht »der Weisen« von der Mischna vorgeführt — dem ein solcher Dissens voran geht.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nunmehr an den Kanon selbst herantreten, der aus folgenden 3 Regeln besteht:

1. »Jede סתם-Mischna ist mit der Halacha identisch« הלכה כסתם משנה;

2. »folgt auf סתם eine Meinungsverschiedenheit (מחלוקת), so ist in diesem Falle die Halacha nicht mit dem סתם identisch« סתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם;

3. »geht aber dem סתם die Meinungsverschiedenheit voraus, so ist in diesem Falle die Halacha mit dem סתם identisch« מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם.

Wie kaum noch erst bemerkt zu werden braucht, beziehen sich die 3 Regeln, wie wir sie auffassen, auf 3 verschiedene Mischnaformen, und zw. auf eben dieselben die wir oben aufgeführt haben.

Gemeinhin freilich werden auch die beiden letzten

[1]) Vgl. oben S. 431 f.

Regeln auf סתם-Mischna bezogen und so verstanden, als ob sie besagen wollten: Findet sich an der einen Stelle der Mischnaordnung eine סתם-Mischna über eine Frage, die an einer anderen Stelle noch Gegenstand einer Kontroverse (מחלוקת) ist, so entspricht die Halacha nur dann der סתם-Mischna, wenn diese an späterer Stelle sich findet, nicht aber umgekehrt, wenn sie der Kontroverse voraufgeht.

Daß diese Auffassung vom Talmud vielfach geteilt wird, ist nicht zu bestreiten; ebensowenig aber auch, daß ihre Durchführung schon dem Talmud und noch mehr den Kommentatoren große Schwierigkeiten bereitete. Denn diese Auffassung setzt zugleich voraus, daß die der Reihenfolge nach spätere Mischna auch als die der Zeit nach spätere, und somit als die maßgebende anzusehen sei, eine Voraussetzung, die der Talmud selbst als nicht zutreffend bezeichnen muß im Hinblick auf die bekannte Regel אין סדר למשנה, daß die Reihenfolge der Mischnas für das Alter derselben keineswegs maßgebend sei[1]).

Andererseits wird man an der Berechtigung unserer Auffassung umsoweniger zweifeln dürfen, als diese — wenigstens soweit es die zweite Regel (סתם ואח"כ מחלוקת) anlangt — gleichfalls im Talmud, und zwar sowohl im Babli wie im Jeruschalmi sich nachweisen läßt.

Was zunächst den Babli betrifft, so wird von ihm diese Regel gerade an derjenigen Stelle, an welcher R. Jochanans Kanon vollständig angeführt wird, genau in demselben Sinne angewandt, wie wir sie interpretiert haben. Jebamoth 42b wird nämlich in Bezug auf die Mischna IV,

[1]) Vgl. Aboda sara 7a und Parallelstellen; tatsächlich sind auch viele jüngere Mischnas früher aufgeführt als die ältere, man vgl. z. B. Chullin 32b אלא אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כאן קודם חורה כאן לאחר חורה, von denen die erstere an späterer Stelle aufgeführt ist, u. zw. in demselben Traktate, vgl. Raschi. Man vgl. ferner Frankel, Hodeg. 271 (Regel 8).

10, in welcher der סתם-Ansicht (תנא קמא) die abweichenden Ansichten R. Judas und R. Joses gegenüberstehen, mitgeteilt, daß R. Jochanan sich für diejenige R. Joses entschieden habe. R. Jirmija glaubte die Richtigkeit dieser Mitteilung anzweifeln zu sollen, weil sie, seiner Meinung nach, im Widerspruch stände mit dem von R. Jochanan selbst aufgestellten Grundsatz, daß der סתם-Mischna stets die Halacha entspreche הלכה כסתם משנה. Er ließ darum diese Schwierigkeit durch R. Serika dem R. Abahu, der ein Schüler R. Jochanans war, vorlegen. Dieser aber antwortete: »Derjenige, der dir dies als einen Widerspruch bezeichnete, wußte nicht, was er redete; das ist ja סתם ואח"כ מחלוקת und in einem solchen Falle entspricht eben die Halacha nicht dem סתם«[1]). R. Abahu, der Schüler R. Jochanan's, verstand also diese Regel seines Lehrers genau in demselben Sinne, wie wir sie auffassen. Auch er bezieht sie nicht auf zwei verschiedene, sondern auf eine und dieselbe Mischna, u. zw. eine solche, in welcher der voraufgehenden סתם-Ansicht, dem תנא קמא, die abweichende Ansicht eines oder mehrerer Tannaim gegenüberstehen. Denn daß auch die abweichende Ansicht eines einzelnen Tanna und nicht nur, wie zufällig in der genannten Mischna, zweier als מחלוקת bezeichnet werden kann, ist wiederholt aus Tossaphoth[2]) zu ersehen und werden wir bald auch durch den Jeruschalmi bestätigt finden.

Wir weisen zum Überflusse noch darauf hin, daß, als dann weiterhin im Talmud die 3 Regeln R. Jochanans angeführt werden, auch Raschi zur Erklärung der zweiten Regel, also betreffs סתם ואח"כ מחלוקת, geradezu auf die erwähnte Mischna Jeb. IV, 10 exemplifiziert.[3])

---

[1]) דרמא לך הא לא חש לקימחיה סתם ואח"כ מחלוקת היא ואין הלכה כסתם

[2]) Vgl. Beza 2 b, s. v. נבי שבת; Nidda 30 b, s. v. זבי תימא, vgl. auch Raschi das. s. v. ואע"פי שמחלוקת ר' ישמעאל בצדו: מהו דתימא...

[3]) סתם ואח"כ מחלוקת כי מתניתין.

Genau dieselbe Auffassung, wie an dieser Stelle des Babli[1]) finden wir auch, nur noch präziser ausgedrückt, an mehreren Stellen des Jeruschalmi, u. zw. nicht nur Jebamoth IV, Hal. 11 (6 b), wo der gleiche Fall wie im Babli erörtert wird, sondern auch Megilla I, Hal. 6 (70 d) und Taanijoth II, Hal. 14 (66 a). Wir wollen hier die zuletzt genannte Stelle näher ins Auge fassen, weil aus ihr zugleich ersichtlich ist, daß auch eine einzelne Meinungsverschiedenheit als מחלוקת bezeichnet wird.

Daselbst wird nämlich in Bezug auf die Mischna, in welcher der סתם-Ansicht ausschließlich die abweichende Ansicht R. Joses gegenübersteht, von R. Simon b. Abba berichtet, R. Jochanan habe in einem ihm vorgelegten Falle praktisch nach der Ansicht R. Joses entschieden אתא עובדא קומי ר' יוחנן והורי כר' יוסי. Auch hier fand man es zuerst sehr auffällig, »daß R. Jochanan die סתם-Ansicht unberücksichtigt gelassen und an die Ansicht eines Einzelnen sich gehalten habe« שבקין סתמא ועבדין כיחידאי. Eine Erklärung, die zunächst versucht wird, wird als nicht ausreichend zurückgewiesen. Dann aber heißt es: »Warum also doch entschied er nach der Einzelansicht (und nicht, seiner Regel entsprechend, nach סתם)? ולמה הוא מורה לה כיחידאי. Und darauf wird die Antwort erteilt: »Diese Regel gilt nur, wenn nicht eine abweichende Ansicht (מחלוקת) unmittelbar an סתם sich anschließt; schließt sich dagegen unmittelbar an סתם eine Meinungsverschiedenheit an, so hat er (R. Jochanan) in diesem Falle nicht behauptet, daß die Halacha dem סתם entspreche[2]).«

Findet nun so einerseits unsere Auffassung der 2. Regel durch die aus Babli und Jeruschalmi von uns an-

[1]) Nach der Auffassung von Tossaphoth Beza 2b s. v. גבי שבת und Raschbam (Baba bathra 122b) soll der Talmud die M. Baba bathra VIII, 5 gleichfalls als סתם ואחיכ מחלוקת angesehen haben; doch erscheint uns dies keineswegs sicher.

[2]) הדא דאת אמר כשאין מחלוקת אצל סתם, אבל אם יש מחלוקת אצל סתם לא בדא הלכה כסתם.

gezogenen Stellen ihre volle Bestätigung, so ist überdies durch die präzisere Fassung מחלוקת א צ ל סתם, in welcher sie im Jeruschalmi erscheint, von vornherein zugleich jede Möglichkeit ausgeschlossen, sie anders als auf eine unmittelbar an סתם sich anschließende Meinungsverschiedenheit zu beziehen.

Aus diesen Stellen geht aber außerdem auch noch die Tatsache hervor, daß den Amoräern zwar die erste und Hauptregel R. Jochanans משנה כסתם הלכה sehr geläufig und allgemein bekannt war, daß sie dagegen ungleich weniger vertraut waren mit der, ihre Ausnahme und Einschränkung enthaltenden zweiten Regel, die ihnen vielfach ganz unbekannt war, und die zudem ihrem Wortlaute nach offenbar überhaupt nicht fixiert war.

Wir werden uns darum nicht wundern dürfen, wenn wir anderseits im Jeruschalmi auch auf Stellen stoßen, die mit dieser Regel geradezu in Widerspruch stehen[1]), oder wenn wir im Babli vielfach einer ihm ursprünglichen Sinne nicht entsprechenden Auslegung begegnen, die allenfalls mit der ihr vom Babli gegebenen Fassung, nicht aber mit derjenigen des Jeruschalmi vereinbar ist.

Steht es demnach fest, daß unter מחלוקת ואח"כ סתם eine und dieselbe Mischna zu verstehen ist, so folgt daraus von selbst, daß ebenso auch bei סתם ואח"כ מחלוקת die סתם-Ansicht und die ihr widersprechende Ansicht Einzelner (מחלוקת) in einer Mischna einander gegenüberstehen, nur in umgekehrter Folge, also daß die סתם-Ansicht erst am Schlusse steht, wobei dies dann stets als Ansicht »der Weisen« erscheint.

[1]) Man vgl. z. B. Berachoth II, Hal. 4 (4 d) רב אמר הלכה כדברי שניהן להקל דלכן מה נן אמרין סתמא ורי יוסי הלכה כסתמא וכו' צריכא למימר הלכה כדברי שניהן להקל. Hier wird also, entgegen der zweiten Regel, als selbstverständlich angenommen, daß auch in diesem Falle die Halacha dem סתם entspreche, obgleich die abweichende Ansicht R. Joses ihm gegenübergestellt ist; vgl. auch das. Maassroth I Ende (49 a): הלכה כסתמא (l. ורבי) דרבי מימר סתמא תיסבור לא דלא אי"ל und Erubin VI, Hal. 1 (23 b): דלא כן מה אנן אמרין ר' יודא והכמים תהא הלכה כרי יודא.

Wenn nun die dritte Regel R. Jochanans besagt, daß in solchen Fällen die סתם-Ansicht, die hier zudem noch ausdrücklich als Ansicht »der Weisen«, also der Majorität bezeichnet ist, wiederum mit der Halacha sich decke הלכה כסתם, so entspricht diese Regel nicht nur dem bekannten Grundsatze יחיד ורבים הלכה כרבים, daß die Halacha nach der Majorität sich richte, sondern auch der bereits oben erwähnten, gleichfalls von R. Jochanan herrührenden Notiz, daß Rabbi in seiner Mischna oft eine Einzelansicht darum als Ansicht »der Weisen« aufgeführt habe, um sie damit als Halacha zu kennzeichnen[1]). Auch ist ja nach Ascheri die Ansicht »der Weisen« für die Halacha noch viel maßgebender als selbst eine סתם-Mischna[2]).

Wenn ferner R. Jochanan hier die Ansicht »der Weisen« mit סתם bezeichnet, so ist dies Verfahren an sich so selbstverständlich und leichtbegreiflich, daß es weder erst erklärt noch besonders belegt zu werden braucht. Doch wollen wir zum Überfluß darauf hinweisen, daß R. Jochanan auch Jerusch. Sabbath XVII, Hal. 7 (16 b) und Erubin X, 11 (26 c) die Ansicht der Weisen סתם nennt, und daß R. Meir v. Rothenburg in seinem Mischna-Kommentar[3]) die M. Negaim II, 1, woselbst auf die Ansichten mehrerer Tannaim schließlich diejenige »der Weisen« folgt, ausdrücklich als מחלוקת ואח"כ סתם bezeichnet. Ebenso wird auch umgekehrt, wie bekannt, סתם sehr häufig als Ansicht der חכמים bezeichnet, so in der Mischna Temura III, 4 und namentlich sehr oft in beiden Talmuden[4]), so daß סתם und חכמים promiscue gebraucht werden.

[1]) Chullin 85 a: אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראה רבי דבריו של ר' מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים וכו'

[2]) Zu Mezia 92 a (Nr. 11).

[3]) Angeführt bei L. Heller zur Stelle ועתה מצאתי למהר"ם שכתב וזה לשונו: ואין להקשות חכמים היינו ר"ע דניל דאיצטריך למיסתמה כר"ע ומחלוקת ואח"כ סתם הוא ע"כ.

[4]) Jerusch. Berachoth II, 4 (4 d) zweimal, Babli Jebamoth 9 a; Mezia 7 b, 8 b, 38 b; Sanhedrin 31 a u. a.

Übrigens lassen sich die beiden letzten Regeln im Kanon R. Jochanans bereits durch eine Mischnastelle belegen, deren Erklärung den Kommentatoren große Schwierigkeiten bereitet hat, und die selbst erst durch jene Regeln vollkommen verständlich und durchsichtig wird. Wir meinen Edujoth I, 5—6.

Während nämlich nach M. 5 »die Ansicht eines Einzelnen neben derjenigen der Majorität« דברי היחיד בין המרובין nur darum in der Mischna erwähnt werde, damit man unter Umständen nach ihr sich richten könne[1]), wird andererseits in M. 6 ohne weiteres vorausgesetzt, daß die Mischna die Einzelansicht auch wieder in der Absicht erwähne, um sie zu verwerfen und als abgetan und nichtig zu bezeichnen (לבטלה[2]).

Die Kommentatoren mühen sich vergeblich ab, diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen[3]). Durch den Kanon aber ist der Sinn der beiden Mischnas durchaus klar und leichtverständlich.

Wie wir nun wissen, gibt es tatsächlich Einzelansichten, die dadurch als beachtenswert gekennzeichnet sind, daß sie in der Mischna auf die סתם-Ansicht folgen, und andererseits wieder solche, die dadurch von der Mischna als beseitigt und nichtig markiert sind, daß sie der Ansicht »der Weisen« vorangehen.

M. 5 hat nun den Fall im Auge, den R. Jochanan als סתם ואח"כ מחלוקת bezeichnet, und da in diesem Falle

---

[1]) שאם יראה ב"ד את דברי היחיד יסמוך עליו, oder wie es in der Tosefta heißt: שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן. Der schleppende Nachsatz: שאין ב"ד יכול לבטל וכו', den auch die Tosefta nicht mehr hat, ist offenbar erst nachträglich hinzugefügt.

[2]) אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובים לבטלה; in der Tosefta heißt es dafür besser לבטלן.

[3]) Vgl. L. Heller zur M. 6.

die Regel gilt אין הלכה כסתם, ist die von der Mischna gegebene Erklärung vollkommen zutreffend, daß die Erwähnung der Einzelansicht den Zweck habe, daß man sich nach ihr richten könne. Dagegen erscheint allerdings in dem Falle, den R. Jochanan als סתם ואח"כ מחלוקת bezeichnet, die Erwähnung »der Einzelansicht neben derjenigen der Majorität«, also der חכמים, ganz zwecklos, da sie ja nach der Regel הלכה כ ס ת ם für die Halacha nicht in Betracht kommt und als »nichtig und beseitigt«, לבטלה, von der Mischna gekennzeichnet ist. Darum sucht R. Juda in M. 6 auch für diesen Fall eine Erklärung zu geben.

Somit ist denn bereits in diesen beiden Mischnas implicite das enthalten, was R. Jochanan durch seine beiden Regeln in bestimmtere Fassung gebracht hat. Ebenso darf man wohl auch in dem parenthetischen Satze der M. 5 הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין die erste Regel R. Jochanans הלכה כסתם wiedererkennen[1]), so daß sich demgemäß sämtliche 3 Regeln R. Jochanans in dieser Mischnastelle nachweisen lassen.

Wie aber diese Stelle erst durch den Kanon recht verständlich wird, so ist sie andererseits wieder geeignet, in mancher Hinsicht auch über diesen Licht zu verbreiten.

Zunächst ist der Ausdruck der Mischna דברי היחיד בין המרובין von neuem eine Bestätigung unserer Auffassung, daß סתם und מחלוקת in einer und derselben Mischna einander gegenüberstehen. Sodann ersehen wir aus ihr, daß R. Jochanan in seinen Regeln genau genommen nur einer alten Überlieferung folgt, die mindestens in die Zeit

[1]) In der Tat hat auch die Tosefta dafür einen besonderen Satz לעולם הלכה כדברי המרובין, den sie an die Spitze gestellt hat. Daß מרובין, oder, was dasselbe ist, חכמים und סתם promiscue gebraucht werden, ist bereits oben (S. 440) erwähnt worden. Wie R. Jochanan durchweg in seinen Regeln סתם braucht, auch da, wo חכמים darunter zu verstehen ist, so braucht auch umgekehrt unsere Mischna durchweg מרובין auch dafür, wofür später die Bezeichnung סתם gemeinhin im Gebrauch ist.

R. Judas, eines Schülers R. Akibas, zurückreicht. Endlich — und das ist namentlich beachtenswert — erkennen wir daraus, daß die Regeln R. Jochanans im Grunde nur die Prinzipien der Mischna selbst und die Intentionen ihres Redaktors feststellen, daß sie uns nur Aufschluß geben wollen über das Verfahren und die Methode, deren die Mischnaredaktion sich bedient habe, um ihre eigene Stellung zur Halacha zu markieren, um uns anzudeuten, was in ihrem Sinne und nach ihrer Absicht als Halacha aufzufassen sei. Mit anderen Worten, wir haben es bei dem Kanon mehr mit methodologischen Regeln zu tun, als mit solchen zur Feststellung der Halacha an und für sich und in absolutem Sinne genommen. Das geht klar und über allen Zweifel sicher aus der Stelle in Edujoth hervor, die nur von der Absicht und den Zwecken der Mischna spricht, wie wir denn auch in dieser Mischnastelle die ersten Ansätze zu einer Methodologie der Mischna erblicken dürfen.

Übrigens konnte auch schon darum die Absicht R. Jochanans nicht gewesen sein, uns in dem Kanon die Regeln zur Ableitung der absoluten Halacha aus der Mischna an die Hand zu geben, weil ja die Mischna allein für die Halacha tatsächlich garnicht maßgebend ist, deren endgiltige Feststellung vielmehr ausschließlich Sache der Amoräer war[1]). Nicht allein, daß die rezipierte Halacha in zahlreichen Fällen von der סתם-Mischna abweicht[2]), wird ja auch, wie bekannt, im Talmud der Grundsatz aufgestellt,

[1]) Vgl. Raschi zu Nidda 7b, s. v. הא קמ"ל.

[2]) Wir begnügen uns, aus der Menge einige wenige Beispiele, die uns gerade gegenwärtig sind, herauszugreifen und hier anzuführen: Berachoth IV, 5; Sabbath XXII, 4, 5 u. 6; Sukka III, 2; Beza IV, 2; Gittin VIII, 5; Jebamoth IX, 5; X, 2 u. 3; Bathra V, 3; Aboda sara IV, 8 u. 9; Nidda V, 4. Ebenso weicht die Halacha von der Ansicht der חכמים in der Mischna ab: Joma VIII, 1; Sukka I, 11; Beza II, 8; Nidda VI, 13. M. vgl. übrigens hierüber auch תוספות חדשים zu Mezia VIII, 3 (Nr. 2).

daß »aus der Mischna die Halacha nicht abgeleitet werden dürfe«, und zwar selbst dann nicht, wenn in der Mischna durch den Vermerk והלכה כדבריו ausdrücklich auch die Halacha angegeben sei[1]). Somit konnte R. Jochanan auch schon darum bei seinen Regeln nur die Halacha im Sinne der Mischna im Auge gehabt haben. Doch wie dem auch sei, so viel steht jedenfalls schon jetzt fest, daß wir in dem Kanon R. Jochanans ein sehr wertvolles Hilfsmittel besitzen, um aus der äußern Form der Mischna auf die Halacha schließen zu können. Seine große Wichtigkeit und weittragende Bedeutung für unsere Frage wird aber noch deutlicher für uns hervortreten, wenn wir den allgemeinen und leitenden Gedanken, der namentlich den beiden letzten Regeln zugrunde liegt, näher ins Auge fassen.

[1]) Vgl. Nidda 7 b מאי קמ"ל שמואל, בכלהו תנן הלכתא . . . אלא הא קמ"ל שאין למדין הלכה מפי גמרא, sowie die Erklärung Raschis zu dieser Stelle. Bekannt ist auch der Tadel gegen diejenigen, die nur die Mischna (ohne den Talmud) beherrschten תנאים מבלי עולם שמורין הלכה מתוך משנתן.

(Schluß folgt.)

Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift.

Von **Samuel Krauss.**

(Schluß.)

Juda b. Baba ist eine hinlänglich bekannte Persönlichkeit. Dennoch wird sein Name in Jebam. in ed. Lowe, »Juda b. Abba« geschrieben, und ein Kopist in ms. K hat es für notwendig gefunden, die Form »J. b. Abba« wenigstens am Rande anzubringen. Im Verlaufe derselben Mischna heißt es in allen Texten Juda b. Baba. Wie kommt es aber, daß an erster Stelle doch der Titel »Rabbi« steht? Edujoth 6, 1 beginnt in der Agg. ר' יהודה בן בבא, aber ed. Neapel hat ר' י בן אבא, und so auch K und L, vgl. Ed. 8, 2, wo N, K, L wieder gegen Agg. gehen. Nach alle dem scheint zwischen den beiden Namen eine heillose Konfusion obzuwalten, und es wird Aufgabe der Kritik sein, hier das Rechte herauszufinden. Schon liest man im Juchasin (S. 36b, vgl. 67a) und im Seder ha-Doroth (ed. Warschau II, 110 s. v. ר' יהודה הכהן), daß אבא und בבא eines sei, aber schon Zakuto findet da Vieles zu fragen, und auch mir ist das Verhalten der Neueren unklar[1]).

Hinsichtlich des Namens Jose befolgt ms. K fast durchgängig die Orthographie יוסה[2]). So auch in den Namen Jose b. Joëser und Jose b. Jochanan (Sota 9, 9), und es

[1]) Frankel, S. 129 f. u. Bacher, Ag. d. Tann. I, 2. Aufl., 403 f. berühren diese Frage gar nicht, ebensowenig der von A. S. Waldstein geschriebene Artikel in J. Enc. VII, 340.

[2]) Siehe z. B. Aboth 1, 4, wie bereits in Mschr. 42, 44 mitgeteilt worden.

ist nicht ohne Interesse, daß L beide Namen יוסף schreibt[1]). In Aboda s. 37a, Pessach. 16a (hier auch in Agg.) und Eduj. 8, 4 hat ms. M. stets יוסף (ohne ר). In Aboth[2]) 1, 3 werden sie in L יוסי, in K יוסה geschrieben. In Nasir 8, 1 (5) ist neben Josua in K irrtümlich יוסה stehen geblieben.

In Anbetracht der biblischen Variante[3]) darf es verzeichnet werden, daß Nasir 6, 11 eine Palmyrenerin Mirjam figuriert, deren Namen in W, N מ' התרמדית (oder התרמודית), in J, K, L jedoch התדמרית (התדמורא, K התידמרית) lautet; T. 4, 10, p. 290 התדמורית.

In dem ergreifenden Berichte, daß Nasiräer aus der Diaspora gegen Jerusalem wallfahrteten, mittlerweile aber das Heiligtum zerstört fanden, hat ein Urteil Nachums des Meders eine Zensur erfahren (Nasir 5, 4). Sein Name lautet gewöhnlich נחום המדי, aber N, J, K, L haben נחום איש המדי[4]).

Bedenkt man, wie zahlreich die Zusätze sind, die sich in unserem Mischnah-Text von anderswoher, aus der Tosefta, aus den Talmuden, ja aus den Decisoren, eingeschlichen haben[5]), so ist Ms. K, als ein von diesen Zusätzen relativ frei gebliebener Text, auch von diesem Gesichtspunkte aus hoch zu schätzen. Daß auch in dieser Beziehung eine Verwandtschaft zwischen K und L bestehe, geht daraus her-

---

[1]) Beide Namen יוסף geschrieben auch in T. Baba k. 8, 13, S. 362, Maimûni in der Vorrede zu Jad ha-Chasaka schreibt Jose b. Joëser, Josef b. Jochanan.

[2]) Traktat Aboth hat in L. keine Mischna-Numerierung.

[3]) II Chr. 8, 4 תדמר, I Kön. 9, 18, Kethiw. תמר; s. Winer, Bibl. Rwb.[3], s v. Thadmor; Fr. Müller, Studien über Zenobia u. Palmyra (Dissertation zu Königsberg i. Pr. 1902), S. 21 und die dort angeführte Literatur.

[4]) Vgl. T. 3, 19, p. 288, Ms. Erf. נחום המדי, aber Agg. איש המדי.

[5]) So hat z. B. O. Bertinoro in M. Sabbath 23, 5 die Worte יפוקקין נקבי, die nur in b. Sabb. 151b und Semachoth 1, 2 (אין פוקקין את נקביו) stehen. Berach. 3, 1 fehlen in J. K. L. die Worte ומן התפלה (vor ימין התפלין) und scheinen (auch in N.) aus Baraitha b. Berach. 17b, 18a in den Mischnatext gedrungen zu sein.

vor, daß in den zwei Fällen, wo im Texte von L ein Stück ausdrücklich als תוספה[1]), d. i. = Tosefta, bezeichnet wird (Kethubb. 7, 6 und Nedar. 3 Ende), derselbe Zusatz, aber ohne jeden Vermerk, sich auch in K findet (דבר אחר usw. Nedar. 3, Ende, nur in L, J vorhanden, findet sich in K nicht und ist übrigens auch in Tos. nicht zu finden); in M. Nedar. 8 Ende findet sich in Agg. (auch in J und N) der Satz: וכן המגרש את אשתו אומר קונם אשתי נהנית לי לעולם, der in L fehlt, und ursprünglich auch in K, wo er aber am Rande bereits nachgetragen ist. Der Satz נישאו גדולות bis אין שומעין להם in Baba b. 8 Ende fehlt gleichmäßig in K und L, denen hier auch N beitritt. In Kidd. 3, 5 nach: »Wenn dein Weib ein Mädchen geboren hat«, wo Agg. אינה מקודשת haben, lesen K, L, J, N לא אמר כלום; wichtiger ist, daß der darauffolgende Fall מעוברת etc. in Babli-Agg. 62a bereits als Zusatz bezeichnet, in K, L, J fehlt, obzwar ihn ed. Neapel hat. In M. Gittin 3, 7 haben Agg. ein Stück, das in L fehlt, aber K hat, ebenso wie N und J, nämlich ohne מן היורשים am Ende. Dagegen hat K nicht die haggadische Erweiterung in Pea 8, 9, die auch L und N haben (vgl. oben S. 155); ebenso fehlt in K das Stück ähnlichen Charakters Sota 9, 13: ר' שמעון בן אלעזר אומר etc. (es ist nur unten nachgetragen), während es Agg. (auch N und J), und L haben. In Baba M. 3, 1 (2) handelt es sich um ein halachisches Stück, das in L gegen Agg. und J überschüssig ist, aber in K richtig fehlt. Der völlig haggadische Satz Kidd. 1, 10 כל שישנו במשנה etc. samt dem Schriftvers, eigentlich nur das Pendant von dem Negativum וכל שאינו etc., fehlt mit Recht in N, J, K, L, nur hat K auch den in jenen vorhandenen Schlußsatz[2]) והמחזיק בשלישתן nicht. Was sich derartiges in den anderen von mir nicht untersuchten

[1]) Der Vermerk fehlt in Sota 2, 7 (p. 101b unten, Lowe) s. b. Sota 18b. Fehlt in K.

[2]) Dieser Satz ersetzt ja nur das כל שישנו der Agg., der in Agg. an erster Stelle steht.

Partien der Kaufmann'schen Mischna-Handschrift bergen mag, bleibt noch zu erforschen.

In Kethubb. 2, 4 lesen wir eine Kontroverse zwischen Rabbi und den Chachamim. Ms. K hat hier den Namen Rabbi leider nur auf dem Margo, und man weiß nicht, was ursprünglich da gestanden hat, aber L hat R. Meir! Nun lesen wir ib. 5, 4 in W. den Vermerk, daß ein Schwanken bestehe zwischen der LA. Rabbi und R. Meir (der Antagonist ist in N nur R. Jochanan, aber in dem daselbst gedruckten Maimûni-Kommentar lautet der Name richtig R. Jochanan ha-Sandalar), und in dem bekannten Ausspruch גדולה מילה (Nedar. 3 Ende), wo Agg., N, J, und auch T. 2, 5, p. 277, Z. 18 ר׳ resp. רבי haben, liest man in K und L ר׳ מאיר! Zu Nasir 4, 5 wird selbst in W verzeichnet, daß anstatt Rabbi in Babli R. Meir stehe, was sehr plausibel ist, da hier dem R. Akiba gegenüber eine Meinung geäußert wird. Gleichwohl schweigen sich alle unsere Textzeugen darüber aus. Demnach dürfte auch in Gitt. 5, 6, wo gar kein Zeuge dafür ist, nicht Rabbi, sondern R. Meir ein Gerichtskollegium in Sachen des Sikarikon[1]) zusammengesetzt haben, denn R. Meir steht jenen Zeiten ungleich näher als Rabbi. Es sei dem, wie ihm wolle, wir sehen ein Schwanken in der Überlieferung bezüglich gewisser Aussprüche, ob sie R. Meir oder Rabbi zuzuschreiben seien, und es liegt nahe, den Grund hievon in dem Umstande zu suchen, daß gewisse Aussprüche, das wußte man, dem Ordner der Mischna angehören es; fragte sich nur, ob dem vorletzten oder dem letzten[2]). So ist denn auf diesen Umstand mehr zu achten, als es bisher gesche-

[1]) S. Lehnwörter II, 392, wo auch Literatur.

[2]) H. Oppenheim in Beth Talmud II, 347 meint zwar, daß die Kontroverse Rabbis mit anderen Tannaim in der Mischna nicht notwendig zu der Annahme führe, daß die Stelle spätere Hinzufügung sei, es sei denn, daß dies von anderswoher bewiesen sei, aber schwierig bleibt die Sache jedenfalls; s. auch Weiss דרו״ר II, 182.

hen ist; denn gar Vieles erscheint daraufhin in einem anderen Lichte[1]). Vgl. Kidd. Ende von R. Meir אומנות נקייה . . . לעולם, in T. p. 343, Z. 11 von Rabbi mitgeteilt.

R. Schimeon ben ha-Segen (הסגן[2]) ist, so glaube ich, unrechtmäßig zu seinem Titel »Rabbi« gekommen, in Kethub. 2, 8[3]) W, J; denn in N, K, L und auch in T. 262 wird ihm dieser Titel nicht gegeben. הסגן ist schwerlich Eigenname, sondern Standestitel in der priesterlichen Hierarchie; Schimeon reicht also in eine Zeit zurück, wo man mit dem Titel »Rabbi« noch zurückhaltend war.

5. **Charakter der Mischna-Handschrift.** Ich glaube nunmehr die Kaufmann'sche Hschr. klassifizieren zu können. Wir haben in unserer Varianten-Sammlung und auch in der Behandlung der Personennamen eine auffallende Übereinstimmung zwischen K und L gefunden. Diese Übereinstimmung erstreckt sich mit einem Worte auf alles

[1]) Vgl. Frankel zu Kilajim 2, 11 (S. 236), wo J., K., L. רבי (L., K. nur ר'), B., N. ר' מאיר haben. Frankel verfolgt diese Erscheinung nicht weiter. Über die Art, wie die Variante entstanden sein mag, s. Frankel zu Schebiith 6 Ende (S. 241).

[2]) Vgl. Frankel, S. 100. Eine förmliche Abhandlung über den Begriff סגן findet man bei Schürer, II[3] 264 ff. Wie aber הסגן als Eigenname aufzufassen sei, darüber schweigt sich Schürer aus. Es sei hier bemerkt, daß Joma 7, 1 in K. neben הון הכנסת u. סגן der Begriff ראש הכנסת fehlt (am Margo nachgetragen) wohl irrtümlich, denn in L. ist er vorhanden. Diese Stelle zeigt übrigens zur Genüge, daß der סגן gleich auf den Hohepriester folgte, und das Amt das des כהן המשנה der biblischen Zeit war. Ich möchte בן im Namen des R. Schimeon immer streichen (so streichen L. Heller zu Aboth 3, 19 und Frankel, S. 134 das בן im Namen des Elieser Chisma), und שמעון הסגן (ohne ר') wäre dann ein Name wie ר' חנניא סגן הכהנים (?), s. Bacher, Ag. d. Tann., 2. Aufl., S. 51, Schürer II[3] 368. Maimûni hält ihn geradezu für den Sohn des R. Chananja (oder Chanina). Und in der Tat ist das bloße בן הסגן (ohne שמעון) bei der Annahme, daß סגן ein Appellativum ist, nur dann verständlich, wenn Schimeon dieses einzig bekannten Segen's Sohn gewesen ist.

[3]) Ich bemerke, daß die Mischna in K. mit אמר ר' יהודה beginnt (vgl. אמר ר' אלעזר das.), in L., J., N., Agg. heißt es ר' יהודה אומר.

Wesentliche, das hier in Betracht kommt. In beiden finden wir טתלא (מיתלא מותלא) Gitt. 9, 9, also die jerusalemische Form (Levy III, 297, Kohut V, 288) gegenüber אמתלא, שזרה für שדרה Nasir 7, 2, und so geht es fort in allen »jerusalemischen« Formen, die Frankel (מבוא S. 222) als Charakrakteristika der jerusalemischen Rezension anführt: לעזר statt אלעזר, יודא oder יודה[1]) statt יהודה, am Ende der Namen ה statt א, z. B. עקיבה, הנניה, die verschwenderische Schreibung der matres lectionis, wie sie im Obigen oft hervorgetreten ist[2]), Unterdrückung des א und sogar des ע[3]) usw., usw.

Die Übereinstimmung mit ed. Lowe[4]) illustriert z. B. das Wort נדבך[5]). Die Übereinstimmung geht soweit, daß dieselbe Art im Zitate eines Schriftwortes[6]), derselbe Fehler

---

[1]) Z. B. Eduj. 5, 1 ר' יודה (der Punktator markiert den fehlenden Buchstaben wie in לֶעזר, s. oben S. 230). Komisch ist es, wenn Nazir 8, 1 (3), wo in Agg. בספק, in K. L. ספק, in K. סָפֵק punktiert steht.

[2]) In L. vgl. z. B. selbst nach ב in ביפטטרות׳הם Aboda s. 1, 5. Übrigens Vieles dergleichen auch in der Tosefta und im Jeruschalmi.

[3]) Menach. 3, 4. 5 ניטמא u. ניטמו, Edujoth 3, 1 המיטמים; siehe noch oft in Ahiloth II und III; oft auch in der Tosefta. Umsomehr Formen wie בליות (für בלאות), Jebam. 9, 3 usw. K. u. L. הנייה, Sanh. 8, 5. Vgl. טרפקין L. Kethub. 5, 7 (K. הורפעיקין, weiter ט׳). Dagegen קלעיני מראשי כו׳ K. (L. nur קלעיני מזרועי) Sanh. 6, 5, wo Agg. (auch N.) קלני haben.

[4]) J. Z. Lauterbach in J. Enc. VIII, 615a sagt mit Recht, daß die Lowe'sche Recension der Mischna noch nicht gehörig durchforscht worden ist; ich habe in diesem Aufsatze schon aus diesem Grunde beständig auf L. Rücksicht genommen.

[5]) Ohol. 6, 1 הנדוד, T. 7, 1 נדבך, ebenso Hai (Kohut V, 389, vgl. Levy III, 445), R. Natan נדוור, L. נדוור, K. נדבר (ob auch so zu lesen, Sabim 5, 2, wo auch K. u. L. נדבך haben?).

[6]) Makk. 2, 7 haben Agg. (auch N.) שנאמר אשר נם שמה. שם תהא דירתי כו׳ (J. L. nur שנאמר שמה), in K. שנ׳ שם תהי כו׳, wo שמה offenbar ausgefallen ist, aber immerhin Übereinstimmung mit L., (hier auch mit J.).

im Texte[1]), dieselben Härten in der Satzbildung[2]) in beiden Texten in gleicher Weise vorhanden sind. Freilich gibt es zwischen K u. L auch Differenzen, für die Sache um so besser, da wir dann zwei von einander unabhängige Textzeugen in ihnen besitzen. Ich erinnere z. B. daran, daß Nedar. 1, 2 שבוקא (K) in L fehlt, ferner daß das. 11, 7 K mit Agg. geht, während L korrupt ist; und umgekehrt ist L korrekt, wo K korrupt ist (z. B. Baba k. 2, 1).

Der Satz R. Judas in Sota 8, 3 אף הבונה בית על מכונו כו' (vgl. dazu Esra 3, 3 על מכונותיו) fehlt in L (was vom Herausgeber nicht bemerkt wurde), ist aber wie in N und J u. Agg. in K vorhanden.

Das Zusammengehen mit L involviert natürlich die Übereinstimmung von K mit J, wie in denVarianten gezeigt wurde.

Infolge dieses jerusalemischen Charakters unseres Kodex erscheinen auch gewisse talmudische termini in einer von der babylonischen abweichenden Form. Wir haben demnach חויי (für הבאי) z. B. Nedar. 3, 12[3]): על אתר = לאלתר z. B. Gitt. 3, 3; aber oft גילו = כאלו; כאיצד Erub. 8, 1 (= כיצד[4]); הילך Kethubb. 9, 9, Gitt. 5, 6, K u. L, Agg. gewöhnlich אילך[5]); עומדות für אומדות (Aboth 1, 17)[6]); כאורא

[1]) Kidd. 3, 1, K. L. בת כהן לישראל (lies בת ישראל לכהן), in K. schon radiert.

[2]) Nasir 1, 3 שאין נוזרים שעית, alle Agg. לשעית. Sota 7, Ende וכשהגיע לא, Agg. ללא. מצוה für למצוה. Keth. 5, 5 מאה שפחה. Vgl. ferner כפה für כפה ib. 5, 8 in K. L.; immer קונם mit Samech in M. Nedarim, und die Wortstellung Nedar. 3, 11 ששלש עשרה בריתות נכרתו עליה (Agg. שנכרתו עליה י"ג ב'), Jebam. 12, 6 עצה etc. Baba k. 8, 7 ע"מ פטור (nicht לפטור). Makkoth 3, 13 באחה ידו.

[3]) Vgl. Bacher, Die exeg. Terminol. der j. Traditionsl. I, 29. Vgl. Baba k. 10, 1 נְבִיִּים K., נבאין L.

[4]) Bacher das. I, 77. Vgl. T. Sanh. 6, 3 ביזה צר, T. Jebam. 2, 1 באיזה צר.

[5]) Kohut III, 201 sollte hierin nicht schwanken.

[6]) S. bereits Mschr. 42, 44. Vgl. Sanh. 4, 5, Agg. מאימר, K., L. מעימר, Gitt. 7, 3, K. L. עימדין (Agg. אומדין).

Nedar. 9, 10 für כעורה; קמאה u. קימאה Kethubb. 8, 5 für קמעא (L קימעא); טוכקרין z. B. Nedar. 4, 8 (für טופ). Viele Formen haben sich hienach in ursprünglicher Fassung erhalten und sind leichter erkennbar. Bezeichnend ist hiefür Jebam. 16, 7, Agg. מקובלני, K ומקובלאני, L מקובל אני. Andere Vorzüge des Kodex, die er aber zumeist mit L und J teilt, sind: Vermeidung der Aramaismen (z. B. ישנתאלמנה Kethub. 2, 1[1]), häufige Anwendung der Partikel את[2]), vollere Schriftzitate (jedoch hinter L zurückbleibend)[3]), richtigere Schreibung der griechischen Vokabeln[4]), Beibehaltung von שם statt שום in den meisten Fällen, z. B. Sanh. 7, 4, Kethubb. 2, 8, Gitt. 4, 4 etz. (so zumeist auch in L); vgl. J. H. Weiss, Mischpat Leschon ha-Mischna, S. 14 f. Der Kodex ist natürlich von der Zensur unberührt, (obzwar er einen Zensurvermerk trägt, s. weiter unten; somit liest man überall עבודה זרה[5]), wo unsere Texte sich hinter einem עכו"ם verschanzen. Der Kodex schreibt wie in der Bibel ירושלם. Bei indeterminiertem Substantiv geschieht es seltener als in den Agg., daß das Adjectiv determiniert ist, also נערה מאורסה Nedar. 10, 1[6]). Vollere, kraftvollere Formen z. B. מחוסרי כפורים Kerith. 2, 1, K, L, N (Agg. מ' כפרה, auch Name des Pereks), בערבים, בישחרים Berach. 1, 1. 4. K, L[7]).

---

[1]) Vgl. Baba b. 6, 4 בית אלמנית, R. Sch. b. M. ארמלות.

[2]) S. oben S. 143. S. jedoch Kethubb. 3, 9, Agg. את בתי, K., L. ohne את. Hier erwähnen wir auch, daß Baba k. 4, 1 in K. u. L. שור שנגח לארבעה חמשה ובו׳ lautet, Agg. ohne ל, und so der Name des ganzen Perek.

[3]) S. Kidduschin Ende.

[4]) Bereits in den Lehnwörtern nachgewiesen. Ich glaube wahrgenommen zu haben, daß der Kodex immer סודרין = σουδάριον schreibt, nicht סידר. Sota 9, 17 richtig קיטם (nicht טיטם); das. פריון ed. L. אפריון.

[5]) Ein entsprechender Vermerk von einer späteren Hand findet sich Anfangs Aboda sara.

[6]) Vgl. שור (ה)נסקל Sanh. 1, 4. Aber auch in ms. K steht משנה הראשונה (Kethubb. 5, 3) und vieles Ähnliche.

[7]) Hieher ist auch zu rechnen פונדקנות K. Aboda s. 2, 1 (L. פנדקיות).

Das meiste Interesse beanspruchen die Fälle, wo die Lesearten unseres Kodex durch äußere Zeugen sich bewahrheiten und somit gleichsam ein historisches Recht haben. Zwar die von Frankel (S. 221) als ursprünglich bezeichneten Lesearten in Sota 4, 3 finden sich nicht; in Aboda s. 1, 1 steht אידיהן nicht ע', aber es steht dort 8, 6 שתחילת ניסה נפילה wie im Jeruschalmi, und in Sabb. 21, 3 sind die Meinungen von ב"ש und ב"ה noch nicht miteinander vertauscht (also es steht ב"ה: מעבירין etc., ב"ש: מסלק etc.). Die Worte אכילת פסחים finden sich in K Berach. 1, 1 (4), wie in L (s. Frankel, S. 223). Mischna Baba m. 4, 1 lautet in K, L, J übereinstimmend הכסף קונה את הזהב[1]), eine Variante, die bereits der babylonische Talmud z. St. kennt[2]). Aboda s. 4, 3 K, L, J נכרי מבטל ע"ז שלו ושל ישראל, s. b. Aboda s. 52b und j. z. St. Das. 4, 9 steht in K, L, J das von Raschi gestrichene, wahrscheinlich im Babli nicht vorhanden gewesene רבי ובית דינו התירו בשמן[3]) (Agg. השמן). In Sabb. 19, 3 מרחיצים את הקטן, das. 9, 3 ebenfalls את הקטן (nicht את המילה), wiederum K, L, J. Die oben mitgeteilte Variante Nedar. 6, 1 מוזרות oder מוצרות wird bereits in j. z. St. erörtert[4]). Die von Frankel (S. 224 f.) besprochenen Varianten des J gegenüber dem Babli finden sich fast insgesamt in K. Wir heben daraus hervor[5]): Berach. 1, 2 כרתי (כרתי). 1, 3 אמר ר' טרפון כו', von Frankel in J vermißt, ist in K vorhanden. Die dogmatisch wichtige Var. in J: כל ימי חיי העולם הבא להביא לימות המשיח, wonach Jenseits und Messiaszeiten

[1]) T. Baba m. 3, 13, S. 377 הזהב קונה את הכסף. S. darüber neuestens E. Lambert in Revue d. Études J. LI, 228.

[2]) s. (Rapoport) im Kerem Chemed VII, 159 ff. Die von Rapoport gezogene Konsequenz, daß nämlich im J. die frühere Fassung (בילדותי) der Mischna stehen geblieben sei, wird von Weiss דרו"ד II, 213 mit Recht bestritten.

[3]) Die Punktation ist bemerkenswert; s. oben, S. 156.

[4]) Vgl. P. Rieger, Technol. u. Terminol. der Handwerke in der Mischnah, Berlin 1894, S. 14.

[5]) In Klammern befindet sich die Lesart des Babli.

dasselbe, findet sich in K nicht, wohl aber sind die Worte העולם הבא von einer späteren Hand auf den Margo gesetzt worden (1, 5). 2, 3 lautet in K מעשה וקרא בלילה שנשא. 2, 7 ועל השפחות findet sich nicht. 4, 1 וי"א עד ז' שעות findet sich in K nicht, aber auch hier am Margo zugesetzt. 6, 8 ר' טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן (letzteres Wort nur in K und L). — Pea 1, 6 in K u. L ונותן משם הבקר[1]) (fehlt in J, s. Frankel, S. 230). 5, 6 גבול עולים (sic) אל תשיג steht nur in K so (עולים statt עולם infolge einer sinnigen Deutung); L u. J עולם. 6, 1 אינו הבקר עד שיוכקר, von Frankel gefordert. steht in K, L. 8, 6 J, Agg. היה לו ממועט, von Frankel für irrig erklärt, lautet in L היה לו דבר מועט, in K היה לו דבר ממועט, und allem Anscheine nach ist das das Richtige. 8, 9 אינו מת מן הזקנה, bereits von L. Heller als Leseart verzeichnet (statt אינו נפטר מן העולם), findet sich in J, L, K[2]). Hier ist K auch deshalb von großer Bedeutung, weil der haggadische Schluß der Mischna und des ganzen Traktates, in den Editionen wie gewöhnlich (z. B. in Sota und Kidduschin) erweitert (auch in N u. L), in ihm fehlt (die Mischna schließt also mit ברוך הגבר וגו'), und nur eine spätere Hand trug den gebräuchlichen Schluß nach, und zwar in der Fassung und in dem Umfange von J u. N, während L u. B noch darüber hinaus Erweiterungen haben, Erweiterungen, die selbst von Frankel nicht bemerkt worden sind. — Demai 2, 5, wo sehr viele Varianten, lautet in K ganz wie in L: את שדרכו להיטמד בדקה ומדדו בגסה (וטפילה דקה לגסה (am Margo ist eingeschoben: בגסה ומדדו בדקה). 3, 2 K שאינו

[1]) So, משם הבקר u. הבקר (nicht משום u. הפקר) auch 1, 13; vgl. oben.

[2]) עד שיצטרך B. u. L., während in J. יצר שצריך, also Adjectivum, lautet in K שיצרך, Verb. im kal (eine spätere Hand will ט einschieben), und das scheint richtig zu sein. Ebenso haben Verb und nicht Adjectiv K. und L. in Maasser sch. 3, 3 יצרך להם (Agg. וצריך); Sanh. 4, 4 K. u. L. צרכי לסמוך, Agg. היו צריכים לם; Levy IV, 218b belegt צרך im kal. in der Tat nur aus Jeruschalmi, nun haben wir es auch in der Mischna des Jeruschalmi. Aboda s. 1, 8 (9) hat K. יאין ציריך לימר, wo Agg., auch N. u. L. צריך haben.

מעשר (am Margo מחוסר). 3, 4 steht in B u. N המוליך חטים לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ, aber in J, L, K steht טחון, gewiß die bessere Form (gegen Frankel S. 234)[1]), denn das ist die hebräische Form vom aram. טחונא der Müller, vgl. j. Pea 15a, u. j. Kidd. 61b, טחונייא. 5, 4 zitiert Frankel aus J die Form תפוסים[2]), in ed. Krotoschin sehe ich jedoch טפוסים (K מיטפסים lies מט, L corrupt מטפספים). 7, 6 fehlt in J מעשרות זו בזו הראשונה מעושרת, ist aber vorhanden in L, und hat wahrscheinlich auch in K gestanden, wo aber jetzt durch eine Rasur die Stelle fehlerhaft ist. — Kilajim 1, 1 B והישעועים, J, L, K והשעועית. 2, 5[3]) מיני צמחים Agg., J, K, L מיני עשבים. 3, 5 ונוטה שער usw., in B selbst als Variante bezeichnet, in N u. J, ed. Krotoschin, als echt aufgenommen, findet sich in K, L nicht. 8 Ende B למשוך ולחרוש ולהנהיג, so auch N, aber J K L להרוש ולמשוך, vgl. zur Reihenfolge ib. 8, 2. — Schebiith 1, 8 J באילן נטיעה כשמה, B, N, K, L korrekt (s. Frankel, S. 238) נטיעה כשמה. 2, 2 J מזבלין ומפרקים, B, N, K, L, allein richtig מייבלים. 2, 4 את הנוף . . ., im B Agg. Var. על, deren Quelle Frankel (S. 239) nicht findet; wir haben sie jetzt in L und K (על הנוף . . . על העיקר[4]). 2 Ende bemängelt Frankel (S. 239) die Leseart des J ממרסין באורז בשביעית דברי ר' שמעון אבל וכו', zum Malheur stehts in K gerade so, und auch in L ist diese Leseart gemeint, nur ist dort durch ein Homoioteleuton der Satz zwischen dem ersten und zweiten דברי ר' שמעון ausgefallen, und ich glaube, daß die Wiederholung des R. Schimeon an der Verwirrung schuld sei; richtig scheint mir zu sein die ed. N, die hier ganz isoliert steht: ר' שמעון אומר אבל אין מכסחין[5]). 3, 1 K, L, N עוברי עבירה, J ist nach B

[1]) Dazu stelle ich Baba m. 1, 2 רכיבים, רוכבים (רוכבין).

[2]) Griechisch τύπος, s. Lehnwörter II, 258.

[3]) Zu bemerken, daß K קרבם (l. קרבם) hat, Agg. קובים, קובים.

[4]) In K. zu את הלוף emendiert.

[5]) So auch ed. Wilhermsdorf. Die Konfusion kann auch dadurch entstanden sein, daß anstatt אומר irgend ein Kopist איסר gelesen hat. Vgl. Gitt. 8, 4, wo Agg. u. K. יבית הלל איסרין, L. korrupt אומר.

gemodelt worden: עובדי עבודה. In 3, 2 haben wir wieder einmal eine jener merkwürdigen Übereinstimmungen zwischen K und L, die sich selbst auf Fehler erstrecken, denn יותר מיכן (L דברי ר' שמעון והכ' אוסרין in K und L kann unmöglich richtig sein[1]); vgl. Frankel, S. 239. Zu 7, 6 hat R. Schimschon יש להם ביעור gelesen (Agg. שביעית), s. Frankel, S. 242, und so ist es interessant zu sehen, daß in 9, 2 derselbe Wechsel[2]) stattfindet. 8, 6 B, N ובקוטב, J ובקוטבי, K ובקוטבא, l. ובקוטבא[3]) — Terumoth 1, 5 ולא מעשר ראשין ולא מעשר שני והקדש שלא נפדו, ferner שלא נטלה תרומתו K, L, wodurch Maimonides glänzend gerechtfertigt wird (s. Frankel, S. 245). Ebenso 4, 1, wo K אף מוציא הוא ממקום אחר hat, wie es Maim. vor sich hatte (Frankel, S. 246), vgl. auch N, aber Agg. und selbst L haben למקום. In 10, 8 hat der Text nur dann einen guten Sinn, wenn כל גרב (nicht וכל) steht (Frankel, S. 247), und so heißt es wirklich in L und K, nur ist in K ו bereits eingeschoben worden. 10, 10 in L durchweg חיסית, in K חסית und חיסית, punktiert חִסִית (Frankel S. 248 will חִסִית). Im Verfolge besteht eine Variante zwischen K (אבל ירק שלחולין עם חסית שלתרומה, doch am Margo: נ"א אבל חסית) einerseits und Agg. (auch L) andererseits: אבל חסית של חולין etc. — Maasseroth 1, 3 Agg. des B. והעזרדין, J u. N והחזרדין, das Richtige und zugleich Mittelstufe gegenüber והחזרדין L u. והחזרים K. 2, 6 sämtliche Schwankungen zwischen סופת (auch ed. N), כופף, כופת (Frankel, S. 249) werden zunichte, angesichts von סופף L u. K, was allein richtig ist[4]). 5, 8 B הקוטנית, N, L, K הקוטנים, J corrupt הקרטנים. — Maasser sch. 4, 2 היין שקרם B (auch N), J

---

[1]) Es fehlt nämlich יתר מבאן (מהציבו der Agg.

[2]) Agg. und auch K. haben nämlich לביעור, L. לשביעית.

[3]) Der Herausgeber Lowe hat nicht bemerkt, daß in seinem Texte der Ausspruch R. Schimeons fehlt; Ursache ist das Homoioteleuton לבידידה (K. einmal mit א: בידידא, wie J.).

[4]) Damit haben wir nämlich eine Intensivbildung von כוף: er schneidet bis zu Ende.

שקיסם, K שקסם[1]) (B שקיטם l. שקיסם). 4, 7 K, L גיטה וקידושיה. — Orla 1, 4 K L (כמחט של מיתון[2]. 3, 8 K, L וקולסי אכרוב, N וקולסי כ', J וקילחי כ'[3]). — Bikkurim 3, 3 K L תאינים וענבים, wie es Frankel (S. 253) fordert.

Die Tüchtigkeit und das Zusammengehen von K und L hat sich auch durch vorstehende Varianten bestätigt, und wir wollen die Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, nicht noch häufen.

Einige Eigentümlichkeiten der Orthographie vervollständigen das Bild. Unser Codex, der z. B. den Namen des Traktates שוטה schreibt, bedient sich gleichwohl mit Vorliebe des ם; z. B. Sota 1, 5 סערה, Nasir 4, 1 וסערו כסערו, Schebiith 7, 3 (auch L) רמסים, Gitt. 5, 5 שהיסיאה (L שהישיאה) usw.[4]). So steht Baba k. 8, 9. 10 mehreremal המסכיר für המשכיר. Beachtung verdient die Schreibung במי דברים אמורים (für במה) z. B. Schebiith 3, 6 (7) auch in L, in K z. B. Kinnim 3, 1, Makk. 1, 8. Damit ist zu vergleichen יהי (Agg. יהא) in Baba m. 3, 4. 5. ן in dem Worte אדן (= ארם) und oft am Wortende[5]). Dieses ן steht auch in einem Falle, wo es schlecht angebracht ist, z. B. Kelim 23, 1 K, L אמון (Agg. אמום von אם, s. Jastrow 76). Die Abkürzungen sind nicht immer die gebräuchlichen; wir haben [ר[בי], [או[מר], [יש[ראלים][6]) Sanh. 4, 2 (3), Kethubb. 3, 5; א[לה]ים Sanh. 6,

[1]) Bestätigt durch ms. M., Aruch u. J. (mittelbar auch von L.), s. Levy IV, 347.

[2]) Vgl. j. Orla I, 61 a u. Kelim 13, 5.

[3]) Wechsel zwischen קולם u. קולח bereits in Lehnw. II, 507.

[4]) Demnach hätte Frankel zu Kilajim 4, 8, wo in J. zweimal סער steht, nicht conjicieren sollen, das sei Kopistenfehler (S. 236), sondern sogleich zugestehen sollen, wie er es hernach tut, daß ם statt ש stehe.

[5]) ארן, s. oben aus Kidd. Ende; ferner Sanh. 4, 5 ארן הראשון. Sanh. 1, 6 mehreremal שבעין, selbst in dem Zitat aus Num. 11, 16.

[6]) Diese Abbreviatur habe ich in Ms. Straßb. des Toldoth Jesch. (mein »Leben Jesu«, S. 44), wie mich D. Kohn in Odessa aufmerksam macht, schlecht aufgelöst.

5 (6), auch אקינו Bikk. 1, 4[1]). Das Tetragrammaton wird mit einem dritten darüberhängenden (.˙.) geschrieben, z. B. Sanh. 10, 1, Horaj. 3, 2, wiederum gleich L. Zwei Worte in einem אלה (mit einem Punkt darüber, ein Zeichen, daß in diesem Kodex oft angewendet wird) = אמר לה, L אמ לה Kethubb. 9, 8. Nicht ohne Interesse dürfte auch sein die verkürzende Schreibung von Schriftzitaten, z. B. Makk. 2, 5 וז' ד' הרצ' = וזה דבר הרוצח (Deut. 19, 4). Dazu sind zu vergleichen, die von Neubauer gelieferten Proben (Jewish Quarterly Review III). Sehr viele Wörter, die mit der Femininendung ה zu schreiben wären, werden in K (oft auch in L) mit א geschrieben, z. B. Beza 5, 4 לקריבתא (Margo להבורתה und so auch L). הספא (L השפה) Baba b. 2, 1. — In der Phrase שאני אומר schreibt der Kodex אימר ש״ z. B. Baba k 10, 3 (L שאני), wo der Punktator wieder nachhilft, indem er auch den Vokal des fehlenden א setzt. — Hieran läßt sich anschließen die pleonastische Schreibung der Personalsuffixe: בסלוהא, בעלוהא Jebam. 8, 5; הוורוהא, היתירוהא das. 10, 3; והורוהא Nasir 3, 7 etc.[2]) אנסתא ופיתיתא (L mit ה) Schebuoth 5, 4.

In eine andere Kategorie gehört, und ich glaube sie als palästinisch bezeichnen zu dürfen, die Schreibung und Bildung der III. Person sing. fem. Kal (der Verba tertiae He und tertiae Aleph) mit ursprünglichem ת- (statt des gebräuchlichen תה-)[3]). Beispiele: Jebam. 10, 6 Agg. שהתה, K שהת (L corrupt שחת, l. שהת); das. 12, 3 Agg. קראה, L קראתה, K קראת (doch wurde ה in zwei Fällen gestrichen, einmal stehen gelassen); das. 15, 1 ובאתה, K, L באת; das. 16, 1 יצתה,

[1]) Zur Geschichte der verhüllenden Schreibung des Gottesnamens mag dies ein Beitrag sein.

[2]) Im Biblischen, vgl. הלביא Jos. 10, 24, אביא Jes. 28, 12 usw., doch sollen das alte Schreibfehler sein (Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm., 27. Aufl., § 23 i).

[3]) Olshausen, Lehrb. der hebr. Sprache (Braunschweig 1861), § 226 nennt diese Formen »ursprünglich«, Gesenius-Kautzsch, § 44 f sieht darin Aramaismen oder Arabismen; bei Steuernagel, Hebr. Gramm. (Berlin 1903) § 32 i sind sie »Nebenformen«.

L יצאה, K יצאת (vgl. j. Sota I Anf. 16b היוצאת, ebenso in Sifre Deut. 24, 1 § 269, p. 122a, ed. Friedm., b. Gitt. 90a b jedoch יוצאה), Kethubb. 2, 2 K הָיָת (L הייתה), Baba k 8, 6 נאת, גלת (übrigens auch in N, L, J), Baba m. 1, 4 dreimal K, L, J, N זכת (Agg. זכתה); Baba k. 6, 1. 2 K ויצתה, L ויצאה, Kethubb. 4, 1 K, L גבת (Agg. גבתה), ib. 4, 3 K, L וזנת Piel (Agg. וזנתה).

Gelegentlich wurde schon darauf hingewiesen, daß K (vielfach auch L) einleitende Formeln, wie אלו, זה אומר, וכן, או usw. nicht in dem Umfange hat wie die Editionen und sich hierdurch viel conziser präsentiert; vgl. z. B. Baba k. 9, 7, wo שנאמר in J, N, K, L fehlt und dadurch die ganze Stelle einen anderen Sinn bekommt[1]). Dazu gesellen sich Fälle, wo durch eine Wendung, besonders durch den Gebrauch der zweiten Person, die Diktion präziser und lebhafter wird, obzwar auch das Gegenteil nicht fehlt, z. B. Kethubb. 4, 12, wo Agg. ליתן ליך כתיבתיך (also ein Zitat aus der Kethubba), K, L jedoch mit J und N ליתן לה כתיבתה haben. Zu bemerken ist, daß das. 4, 8 (9) gerade aus der Kethubba in L ein Passus steht, der in allen anderen Rezensionen, auch in K, fehlt: אם תמותין אקברינך, sehr passend, denn bekanntlich hat der Mann für das Begräbnis der Frau zu sorgen (ib. 4, 4).

Auch einige gebräuchliche Redensarten lauten in K (respektive L) etwas abweichend. So z. B. Jebam. 4, 13, wo Agg. בלא, L בלוא haben, hat K יבוא בבל, und so oft. Wo Agg. בתחילה haben, findet man in K, L oft בתחילה. Derart ist ידו לעליונה (für ידו על ה'), Baba b. 8, 5 K, L אין רוח חכמה נוחה חימנו.

6. **Schlussbemerkung**. Die vorstehenden Erwägungen dürften genügen, um den Satz für erwiesen zu halten, daß die Kaufmannsche Mischna-Handschrift zur Jeruschal-

[1]) Solche der Schrift entlehnte ganze Phrasen zählt auf Weiss, Mischpat Leschon ha-Mischna, S. 53.

mi-Rezension gehöre und mit ed. Lowe eine enge Verwandtschaft zeige. Als Heimat der Handschrift ist, wie gesagt, Italien anzunehmen[1]). Den näheren Heimatsort und den Namen des Schreibers, der jedenfalls sein Metier gut auszuüben verstand, können wir leider nicht ausfindig machen. Wenn man nun bedenkt, daß viel kleinere und minder wichtige Codices ein Colophon zu tragen pflegen, das uns über Namen und Herkunft des Kopisten Aufschluß gibt, so ist der Mangel eines solchen in unserem großen prächtigen Kodex wohl dem Umstande zuzuschreiben, daß der Schluß des Kodex verloren gegangen und durch eine neue Lage Pergament ersetzt worden ist, wie bereits oben geschildert wurde. Einen rechten Ersatz bieten uns auch die zahlreichen Eintragungen nicht, die der Kodex aufweist.

Auf der ersten (Titel-) Seite auf einem angeklebten Stück Papier in der Ecke oben links liest man die Worte: Alessandro del Venhio (oder: de Svenhio, Sveuhio). Auf demselben Stück, aber verwischt und blaß, steht: קנין כספי לה' הארץ ומלואה אברהם בן לא"א מורי שלמה מפאנו (im Weisz'schen Katalog ist nur das angegeben, was auf der geschriebenen oder zweiten Seite des ersten Blattes oben rechts steht: קנין כספי אברהם מפאנו)[2]). Auf dem Pergament des Titelblattes oben in der Mitte befinden sich etwa drei Zeilen Inschrift in italienisch-rabbinischer Schrift, bis zur Unleserlichkeit verwischt. Am Schlusse des Kodex steht

[1]) In einer Beschreibung der Kaufmann'schen Bücher (Akadémiai Értesitő 1906, p. 309) bemerkt J. Goldziher, unsere Mischna-Handschrift stamme aus Südarabien; ich weiß nicht, worauf sich das gründet.

[2]) Abraham b. Salomon aus Fano gehört gewiß zur Familie des Menachem Asarja di Fano (über diesen, s. D. Kaufmann in R. É. J. XXXV, 84; XXXVI, 108; In J. Enc. V, 341 beginnt die Liste der Fano's mit einem Abraham, s. jetzt auch Blau in Leo Modenas Briefe und Schriftstücke, Budapest 1906, S. 3 u. 5).

der Vermerk des Zensors: revisus per me Laurentium Franguellum 1575; die Handschrift dieses Zensors stimmt mit derjenigen genau überein, die von W. Popper, The Censorship of Hebrew Books, New York 1899 (S. 136), Plate IV in Facsimile mitgeteilt ist. Ferner: Camillo Jaghel 1611 Lugo (vgl. Popper ib). Zwischen den beiden Zensuren liegen nur 36 Jahre; die ferneren Schicksale des Kodex bleiben uns unbekannt, bis auf den Zeitpunkt, da ihn D. Kaufmann erworben und die Erwerbung in einem Gedichte gefeiert hat.

*

Nachtrag. Zu S. 56. Untere Setzung des Mappik-Punktes auch in ms. 92 bei Taylor, Sayings, 2. Aufl., S. 59, z. B. לְעִשָּׂה, ib. Punktation des Satzes הפוך בה etc., u. s. auch Appendix. — Ib. no. 95, S. 61 הָלַל, vgl. S. 138, wie hier S. 333. — S. 143, A. 2, lies IKLN. — S. 152 in K lies אולא. — S. 155 אדן s. jetzt dieselbe Erscheinung REJ. 53, 214. — S. 332, A. 3, lies מנדו, ib. A. 5, lies כפר. — S. 460, Im Namenpaare Jose b. Joëzer u. Jose b. Jochanan wechselt Jose u. Josef auch in j. Sota, 9 fol. 24a, Z. 30.

Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von S. Horovitz.

(Fortsetzung).

כי תבאו אל ארץ קבל עליך עד שלא תבא לארץ[1]) יכול כיון שבאו לארץ יהו חייבין להקריב נסכים שבחוצה לארץ אמרת[2]) לא אמרתי אלא אשר אני נותן לכם כאשר אני נותן לכם אתם חייבין להקריב נסכים ולא בחוצה לארץ או אשר אני נותן לכם אין לי אלא בית הבחירה מניין לרבות במה ת״ל בכל מושבותיכם לרבות במה אלו דברי ר׳ ישמעאל. ר״ע אומר יכול יעשו במה בחוצה לארץ ויקריבו עליה נסכים אמרת לא אמרתי אלא אשר אני נותן לכם כאשר [באשר] אני נותן לכם אתם עושין במה ולא בחוצה לארץ.

---

[1]) Mg. ad.: משתבא לארץ להקריב נסכים שבזכות שתקבל עליך תבא לארץ, vgl. w. u. 15. 18, 35. 10 u. »Ein Wort über d. M. d. RS.« S. 28, A. 2 die daselbst angeführten Parallelen: Sifre Deut. 156, 170, 297.

[2]) Mg. fährt hier fort: אשר אני נותן לכם אין לי אלא בית הבחירה מניין לרבות במה ת״ל מושבותיכם לרבות במה או מושבותיכם יכול יעשו במה בחוצה לארץ ויקריבו עליה נסכים ת״ל אשר אני נותן לכם בארץ אשר אני נותן לדם אתם עושין במה לא בחוצה לארץ. Dieser Text ist offenbar gekürzt. Wenn man von den bestimmter lautenden Worten R. Akibas ausgeht, ergibt sich nach ihm, wenn er במה בח״ל ausschließt, במה קטנה בארץ טעונה נסכים, und darin scheint die Differenz zwischen ihm und R. Ism. zu liegen. Es fragt sich bloß, wie man diesen Gegensatz in den Worten R. I.'s wiederfinden kann, da er dasselbe wie RA. zu sagen scheint, wenn man nicht annehmen will, daß die Anfangsworte zu ר״ע gehören und aus Versehen nach oben versetzt wurden. Vielleicht handelt es sich bei ihm um die Frage, ob קרבו נסכים במדבר so, daß נסכים שבח״ל bedeuten würde נסכים שכבר נתחייבו בהן בח״ל, was allerdings sehr gezwungen wäre, oder er will vielleicht sagen: לא נתחייבו בנסכים אלא לאחר ירושה וישיבה, so daß beidemal בח״ל zu streichen wäre. Vgl. auch Jer. Megilla 72 c: ר׳ אומר אימר אני אף משנכנסו ישראל לארץ אין נסכיה קרבין אלא מבפנים, was zu bedeuten scheint, nicht aber בבמה קטנה, welche Ansicht auch

(ט"ו ג') *עולה או זבח אחר שיזבחו האישים יקרבו הנסכים ולא בזמן שקדמו נסכים לאישים[1]. יכול אם קדמו נסכים לאישים יהו כשרים ת"ל לעשות ריח ניחוח לה' *אם עשית ריח ניחוח הנסכים באין ולא בזמן שיקדמו לאישים[2]. *יכול כל הקרבנות כולן יטעון נסכים אמרת זבח פרט לעופות או זבח פרט למנחות[3]) לפלא את שהוא בא לפלא טעון נסכים את שאינו בא לפלא אינו טעון נסכים[4]). נדר פרט לפסח נדר פרט למעשר ומניין אתה אומר שלמים פרט להטאת שלמים פרט לאשם. הואיל ואין התמידין באין לפלא יכול לא יטענו נסכים ת"ל מועדיכם ריבה כל תמיד ותמיד. מן הכקר פרט לכלאים וכצד השני אתה אומר מן הכקר פרט

Sebach. 111 a im Namen Rabbis und Tosifta Sebach. 13, 12 im Namen R. Meirs mitgeteilt wird. Danach könnte vielleicht in den Worten Rl.'s beidemal anstatt בח"ל — בחוץ gelesen werden, aber einleuchtend scheint mir diese Änderung nicht, trotzdem sie geringfügig erscheint Vgl. außer den angeführten Stellen noch Sifre 107 u. 143 Sebach 118 a, Kidduschin 37 a.

[1]) Mg.: ועשיתם אשה להי' שיקדמו האשים לנסכים.

[2]) Mg.: בגלל האשים הנסכים באין, vgl. Sifra Emor Par. 12, 9 Menach. 44 b, 79 a, Schwierig Jer. Sukka 54 d.

[3]) Mg. עולה או זבח פרט לעולות ולמנחות שאינן טעונין נסכים. Vgl. Sifre 107, Men. 90 b. Einigermaßen auffällig ist, daß או ausschließen soll, während es doch gewöhnlich dient לרבות, aber es ergibt sich hier aus dem Wortlaut selbst.

[4]) Mg. ad. פרט לחטאת ולאשם שאינן באין בנדר ונדבה אינן טעונין נסכים יכול שלמי חגיגה ועולת ראיה הואיל ואינן באין לפלא יכול לא יטענו נסכים ת"ל במועדיכם להביא שלמי חגיגה ועולת ראיה שיטענו נסכים וכשהוא אומר או במועדיכם לרבות כל תמיד ותמיד, und hat das Folgende nicht. Der Text von J. ist schwierig, aber ursprünglicher, schon aus dem Grunde, weil man die Deutung von שלמים nicht ohne Weiteres beseitigen kann, obgleich die Schwierigkeit besteht, daß doch Alles aus לפלא gefolgert werden kann. Nach ומניין אתה אומר scheint eine Lücke zu sein. Vielleicht soll nun durch חטאתו V. 8. או שלמים — שלמים ausgeschlossen werden, das man viell. nicht aus לפלא ואשמו של נזיר folgern zu können glaubte, weil נזיר selbst doch auf נדר beruht, vgl. Sebach. 117 b. Vor למעשר scheint בכור ausgefallen zu sein, — ריבה כל תמיד ותמיד will nichts Neues besagen, da נסכים für תמיד ausdrücklich stehen. Vielleicht auch ist es nur eine Art אשנרה von oben S. 52. Vgl. zum Ganzen Sifre 107, Men. 90 b.

לשור שנגח והמית ויש[1]) לו עדים. מן[2]) הצאן פרט לרובע ונרבע ובצד השני אתה אומר מן הצאן פרט למוקצה *ולנעבד ולעבודה זרה[3]). מן העזים להלוק את הגנוב ואת הגזול שידעו בו הרבים[4]) והשעיר שנתן ריח[5]) והחולה. מן העזים ומן העזים לרבות שאר הפסולין[6]).

(ט״ו ד׳) והקריב המקריב הרי מי שאמר הרי עלי מנחה ולא פירש מניין שיביאנה בלולה אמרת ונפש כי תקריב וג׳ (ויקרא ב׳ א׳) רבי פפיים איש אונן[7]) היה מקיטה מבאן והקריב המקריב[8]).

(ט״ו ה׳) ויין (תקריב) לנסך רביעית ההין כמדות היין מדות השמן שלשת לוגין לעשרון. תעשה על העולה לפי שאמרת לפלא את שהוא בא לפלא טעון נסכים ת״ל תעשה על העולה לרבות עולת יולדת ועולת מצורע[9]). או לזבח זבח פרט לפסח זבח פרט לבכור ולמעשר[10]). לכבש לרבות פסח שעבר זמנו[11]). האחד לרבות האחד עשר במעשר[12]).

(ט״ו ו׳) או לאיל לרבות את שהוא לא איל ולא כבש וטעון נסכי

---

[1]) SR. emendiert יאן, mit Recht, obgleich die LA. ויש vielleicht erklärt werden könnte nach der Ansicht R. Jehudas Baba k. 44 b: שור הקדש שנגח פטור ממיתה, aber es bliebe dann noch immer schwierig, warum gerade der Fall ויש לו עדים erwähnt wird, so daß יאן oder עדמחד st. עדים richtig zu sein scheint.

[2]) Mg. אי מן.

[3]) Mg. לע״ז ולנעבד, vgl. Sifra Ned. Par. II, 7 u. Par. V, 2, Mech. II, S. 9, Sifre Deut. 147, Temura VI, 1, Tosifta das. IV, 1, Jer. Kilajim 30 d. Pes. 37 c, Temura 28 a und die dort verzeichneten Stellen.

[4]) Gittin V, 5, Sifra Par. V, 2, Baba k. 66 b, Jer. u. Babli z. St. Gittin. Es scheint, daß die Bestimmung שידעו בו הרבים sich auf den Fall bezieht שלקח מן הגזלן.

[5]) = מזוהם.

[6]) Von מן העזים bis hierher fehlt in Mg. Vgl. Sifra a. a. O. Temura 28 b, Bechorot 41 a.

[7]) Mg. אוני.

[8]) Mg. ad. מנחה ליי מנחה סלת עשרון בלול. Vgl. Men. XIII, 1.

[9]) Vgl. Sifra Tasria Per. IV, 1, Mezora Per. II, 9 ff. Sifre 107, Men. 91 b.

[10]) Wie soll לזבח ausschließen? Außerdem wird פסח ומעשר bereits oben ausgeschlossen. Vielleicht ist wie im Sifre zu lesen: לזבח לרבות חטאת מצורע או לזבח לרבות אשמו, vgl. Men. 90 b.

[11]) Sifra Ned. Per. XVIII, 4, Men. 83 b.

[12]) Sifre 107, Men. 91 b, Tosifta das. X, 11, Bech. 60 a.

כבש[1]) מבן י"ב ויום אחד עד בן י"ג חדש רבי טרפון קורהו פלגם בן עזאי קורהו נוקד רבי ישמעאל קורה פרוגדום[2]).

(ט"ו ז') ויין לנסך שלישית ההין תקריב כמדת היין מדת השמן שלשת לוגין[3]).

(ט"ו ח') [0]וכי תעשה בן בקר נסכי הפר או העגל בין זכר בין נקבה שוה[4]).

(ט"ו ט') והקריב על בן הבקר מניין[5]) אתה אומר שאם לא הביא היום יביא למחר ת"ל תקריב[6]) מניין אתה אומר שאם לא הביא בשבת יביא בשאר כל ימות השבת ת"ל תקריב ומניין אתה אומר שאם לא הביא בר"ח יביא בשאר כל ימות החדש ת"ל תעשה ומניין אתה אומר שאם לא הביא בר"ה יביא בשאר כל ימות השנה ת"ל תקריב וכן[7]) עד שלא בשלו ענבים בגפן יביא משבשלו ענבים בגפן מניין ת"ל תעשה תקריב תקריב[8]).

(ט"ו י') לפי שנאמר נסך אישה יכול על גבי האישים יהו כשרים ת"ל נסך יהא לעצמו[9]). נסך אל יהא שותת. נסך אל יהא מטיף[10]) נסך אל יהא מערב קימעא[11]).

---

[1]) Mg. איל et ad. אימתי הוא לא איל ולא כבש וטעון נסכי איל, vgl. Men. 91 b, Chullin 23 a.

[2]) Mg. פר ברגמא. Para I, 3, vgl. Brüll a. a. O. S. 190.

[3]) Mg. שני לוגין לעשרון.

[4]) Zweifelhaft, vgl. Sifre 107, Men. 91 b, Jer. Schek. 49 a, Maim. מעשה הק' II, 4.

[5]) Mg. שומע אני שאם לא הביא עמו יביא אחריו ומניין.

[6]) Mg. תעשה.

[7]) Mg. ומניין אתה אומר שאם לא הביא עד וכו'.

[8]) Mg. תעשה תקריב, vgl. w. u. zu 28, 8, Sifra Emor Par. XII, 9, Temura II, 1, Sebach 8 a und die dort verzeichneten Stellen, Jer Sukka 54 d, Tosifta Men. VI, 5, wo im Gegensatze zu Temura 14 a sich ergibt: נסכים הבאים עם הזבח מעלין אותן כל הלילה בפני עצמן אין מעלין אותן כל הלילה, wonach die Tem. a. a. O. angeführte Sifrastelle: דברים שדרכן לקרב ביום כגון הקומץ והלבונה ומנחת נסכים einfach zu erklären wäre.

[9]) Mg. hat den ganzen Absatz nicht, dafür zu V. 7: תקריב לנסך לספלין או אינו אלא לאשים אמ' לא תכבה ביצד יעשה נותנו בספל ומגביה ידו ויוצק על היסוד והוא יורד לשתין nach Sebach. 91 b, Maim. מעשה הק' II, 1, wo dem Verf. von Mg. eine etwas abweichende LA. vorlag, vgl. auch Sifre 107.

[10]) Sukka IV, 7.

[11]) SR.: מעט מים, vgl. Men. 87 a שיש בו קמחין פסול, wonach man

(ט״ו י״א) [0]ככה יעשה לשור האחד כנסכי בן הבקר לשור או לשה בכבשים או בעזים כנסכי כבש כן נסכי העזים בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקבות.

(ט״ו י״ב) [0]כמספר אשר תעשו מביא את נסכיהם ומערב יכול שלא בא לומר שאת מערב נסכים בנסכים אלא נסכי אילים בנסכי אילים ונסכי כבשים בנסכי כבשים ת״ל כמספרם מערב את נסכים בנסכים נסכי פרים בנסכי אילים [ונסכי כבשים] בנסכי כבשים אבל לא נסכי כבשים בנסכי פרים ואילים[1]. ככה תעשו לאחד הרי שהקריב עשר עולות או עשרה זבחים יכול יביא מנחה אחת לכולן ת״ל ככה תעשו לאחד כמספרם כשיעור הזה לכל אחד ואחד[2].

(ט״ו י״ג) כל האזרח[3] יעשה ככה[4] אף הוא לא יביא אלא עשרונים שלמים אי מה אלה ששים עשרון אף הוא לא יביא אלא ששים עשרון ת״ל להקריב את שהוא רוצה להקריב יקריב. יכול שהוא מביא כצבור ת״ל את אלה אי אפשר לומר את אלה שכבר נאמר להקריב ואי אפשר לומר להקריב שכבר נאמר את אלה[5] הא כיצד רבי אליעזר בן יעקב אומר הצבור מביא *ששים והיחיד ששים[6].

(ט״ו י״ד) וכי יגור אתכם גר יכול שנתגייר אצל נכרים במדינת הים אמרת לא אמרתי אלא אתכם[7]. אין לי אלא שעלה עמהם ממצרים מניין אפילו עמהן באותה שעה אמרת או אשר בתוככם לדורותיכם[8]. מלמד[9] שאיט רשאי לאכול בזבחים עד שיביא לאישים קרבן.

---

denken könnte, daß vielleicht so zu lesen wäre, aber es erscheint unnötig.

[1]) Vgl. S. s. w. u. zu 28, 8, Sifre hier, Men. 89 a Tosifta das. X, 6.

[2]) Viell. nur aus Maim. מעשה הק׳ II, 5, vgl. Sifre hier, Men. 91 a.

[3]) In Mg. geht hier noch voran: כל האזרח יעשה ככה מלמד שמתנדבין נסכים וכמה שלשת לוגין ומניין שאם רצה להוסיף יוסיף ת״ל יהיה ד״א כל האזרח יעשה ככה יצאו עולות גוים שאין מביאין עמהן נסכים יכול אף הצבור לא יקריבו עמהן נסכים ת״ל ככה תעשו לא׳ כמס׳ נסכיהם באין משל צבור, was jedoch nur aus Maim. מעשה הק׳ III, 5 und Men. 104 a stammt.

[4]) Mg. ad. את אלה עשרונות שלמים.

[5]) Mg. ad. הא מה הדבר מביא הוא כצבור חסר עשרון אחד.

[6]) Mg. ששים ואחד והיחיד מביא ששים. Men. 103 b Tosifta XII, 8 u. 9.

[7]) Sifra Ked. Per. VIII, 1, Jebam. 47 a

[8]) Sifre 108.

[9]) Mg.: ועשה אשה להי׳ מלמד.

[0]יכול אף מנחת ת״ל כאשר תעשו בבהמה מניין אף בעופות ת״ל כן יעשה הא מה הדבר דמים לא מנחות[1]).

(ט״ו ט״ו) הקהל חוקה אחת לכם לרבות שני כבשי עצרת לנסכים. ולגר הגר מכאן היה ר׳ אליעזר אומר גר שנתגייר צריך *רביעית הקן[2]) רבי יהושע אומר אינו צריך שהיא תקלה לו. גר אלו הגר. הגר לרבות נשי הגרים[3]).

[0]חקה אחת לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני י״י לרבות גר כאזרח לרצייה[4]).

(ט״ו י״ז) וידבר ה׳ אל משה לאמר דבר אל בני ישר׳ בני ישר׳ חייבין בחלה[5]) אי בני ישר׳[6]) לרבות את הגרים ואמרת אליהם ריבה נשים ועבדים ובצד השני אתה אומר בני ישר׳ להזהיר גדולים על הקטנים להנהיגם במצות. כבואכם אל הארץ קבל עליך עד שלא תבא אל הארץ שכשתבוא אל הארץ לחפריש חלה שכזכות שתקבל עליך אתה בא אל הארץ[7]). יכול כיון שבאו לארץ יהו חייבין להפריש חלה בחוצה לארץ אמרת לא אמרתי אלא אשר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבין להפריש חלה ולא בחיצה לארץ[8]).

(ט״ו י״ט) ולקחתם לכם [ויהי באכלם] מלחם הארץ את שהוא לחם חייב את שאינו לחם אינו חייב איזהו לחם החטה השעורה וגו׳ קמחים בצקות ותבואה אסירין בחדש מלפני הפסח ולקצור לפני העומר והאוכל מהן כזית מצה בפסח יצא ידי חובתו כזית חמץ בכרת וכל שנתערב בו אחד מחמשתן ה״ז עובר בפסח ובלבד שיהא במראה פת וטעם פת[9]) *ת״ל

---

[1]) Kerit. 8 b, Sifre 108, Tosifta Kerit. I, 11 u. Schek. III, 20.

[2]) Mg. להפריש רביעית לקנו, vgl. Sifre a. a. O. Tosifta Schek. a. a. O. Jer. Schek. 51 d, Keritot 9 a, ר״ה 31 b.

[3]) Ähnliche Deutung Sifra Ach. Par. 7, 9, Par. 8, 1, Per. 11, 1.

[4]) Inbezug auf רצוי ציין, vgl. Sifre 109, Sifra Ned. Per. 4, 10.

[5]) Mg. ad. אין הגוים חייבין בחלה. Anst. des Folgenden hat Mg. בבאכם אל הארץ ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם בזמן שכולכם עליה אתם חייבין בחלה ולא בזמן שמקצתכם בארץ ומקצתכם בח״ל, was wohl nur eine Wiedergabe ist von Maim. Bikkurim V, 5 u. Nidda 47 a.

[6]) Es ist zu ergänzen להוציא את הגרים אמ׳ דבר אל בני ישר׳, vgl. SR.

[7]) Vgl. oben S. 462.

[8]) Mg. hat dafür eine Zusammensetzung von Maim. a. a. O. u. Sifre 110, vgl. Challa II, 1 u. IV, 8.

[9]) Mg. hat den ganzen Abs. nicht. Vgl. Challa I, 1 u. 2, Pes. 35 a u. 42 a, Men. 70 a ff. Sifre 110 u. die von Friedm. verzeichneten Stellen, Targ. Jon. Sifre 146. Mech. Bo. Abschn. 17, ferner Mech. II,

להם[1]) מלחם הארץ ולא כל לחם פרט לעיסה קטנה ואיזו היא גדולה שבעת רבעים שלמדבריים וקב וחצי ירושלמיים שהן חמשת רבעים משלנו ר' יוסי אומר ה' רבעים מתוקן לפטור[2]). מלחם ולא כל לחם פרט למבושל והפופגנין והדובשנין והאיסקריטין וחלת המשרת והמדומע[3]) והקנוקנות חייבים ובצד השני אתה אומר והיה לרבות שאור שנשכה בסרידה מכאן אמרו שתי נשים שעשו שני קבין ונשכו זה בזה פטורין מן החלה אין צ"ל האשה שעשתה שני קבין חטין וקב אורז או קב תרומה באמצע אין מצטרפין[4]) שכבר נתחייב בחלה. קב חדש וקב ישן שנשכו זה בזה רבי ישמעאל אומר יטול מן האמצע וחכמים אוסרין[5]).

(ט"ו כ') ראשית עריסותיכם יכול אף חטים וקמח ת"ל חלה אי חלה יכול אף *אסורה ת"ל ראשית מן המובחר יעמיד עריסה ויפריש[6]). ראשית עריסותיכם שלכם חייבת אבל שלנכרים אינה חייבת מכאן אמרו נכרי שנתן לו עיסה פטורה מן החלה נתנה לו במתנה עד שלא גלגל חייב משגלגל

S. 19. Fraglich ist, inwiefern die Bestimmung: ובלבד שיהא במראה [besser בו מראה] פת וכו' von den genannten Dingen in gleicher Weise gilt. Vgl. in Bezug auf חלה Chall. III, 6, in Bezug auf חמץ u. מצה Pes. 42 a, Jer. 29 d.

[1]) Ist entweder zu streichen oder es fehlt der entsprechende Vordersatz, vielleicht יכול עיסה כל שהוא oder אפילו אין במראה פת.

[2]) SR.: מה ששנינו ה רבעים היינו לפטור אבל ה' רבעים ועוד חייבים, vgl. Challa I, 6, Edujot I, Mech. Beschal. מ"ד פ"ה, Erubin 83 a ff. Nach der Erklärung von R. Tam. das. s. v. שבעה, R. Jose verlange, daß nach Absonderung der Challa שיעור עריסותיכם zurückbleibe, könnte man sagen, daß dies in den Worten ausgedrückt sei, aber auch das liegt fern. Vielleicht ist anst. מתוקן zu lesen, wenn nicht מתוקן selbst in dieser Bedeutung steht, was wohl möglich wäre, von uns jedoch nicht nachgewiesen werden kann, vgl. Sifre Deut. 308 zu דור עקש.

[3]) Ergänze nach Or Sar. Hilch. Chal. Nr. 217 שפטורין מן החלה, vgl. Challa I, 4 u. 5 u. RS. das. קנובקאות = קנוקנות in der Mischna.

[4]) Ergänze: מדבר שנטלה חלתו באמצע מצטרפין wie Ch. IV, 3, SR.

[5]) Vgl. zum Ganzen Ch. IV, 1 ff. Mg. hat vom ganzen Abs. bloß: מלחם הארץ אפילו ב' עיסות שנשכו זו בזו ובשניהן שיעור חלה חייבין בחלה ר' אליעזר אומר אף הרודה ונותן לתוך הסל הסל מצרפן לחלה שני והיה באכלכם מלחם הארץ.

[6]) Or S. Nr. 227: חלה אפויה תיל ראשית הא ביצד יעמיד עריסה ויפריש מן המובחר, vgl. Chall. II, 5 Sifre 108.

פטור. העושה עיסה עם הנכרים אם אין בשל ישראל כשעור פטורה מן החלה[1]).

(ט"ו כ"א) מראשית ערסותיכם אם ללמד שלכם חייבת ושלנכרים אינה חייבת כבר ליתד הא מה אני מקיים ראשית עריסותיכם שלכם חייבת שלחיה אינה חייבת מכאן אמרו עיסת כלבים שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה ונאפית ביום טוב ויוצא בה משום מצה וחייב עליה משום חמץ ונקחית בכסף מעשר ומטמא טומאת אוכלין ואם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה וכו'[2]).

---

[1]) Chall. III, 4.

[2]) Mg. hat dafür zu V. 19 והיה באכלכם את שהוא מאכל אדם חייב בחלה את שאינו מאכל אדם א' ח' בחלה מכאן אמרו וכו' wie die Mischna Chall. I, 8, vgl. RS. das., der S. s. zitiert u. zw. liest derselbe ולא שלחיה ושלכלב, ferner Responsen des R Ch. Or Sar. Nr. 197. Sehr beachtenswert ist der Widerspruch zwischen S. s. und der Entscheidung der Mischna: בין כך ובין כך מטמאה טומאת אוכלין, die offenbar auf dem akzeptierten Grundsatze beruht: כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאוכל הכלב, Tohorot VIII, 6, vgl. Sifra Schemini Per. IX, 1, Bechorot 23 a. Die Auffassung Maimunis טומאת אוכלין II, 18, daß etwas, das bereits unrein geworden, die Unreinheit erst bei einer bestimmten Grenze verliert, wird wohl mit Recht von RABD. bekämpft. Vielmehr handelt es sich um die Fähigkeit, Unreinheit zu empfangen und danach erklärt sich beispielsweise Tosifta Ukazin II, 11 ירקות שיבשו באביהן וכו' אין מטמאין טומאת אוכלין לקטן ויבשו מי ט' א', weil im ersten Falle die Ungenießbarkeit für Menschen eingetreten ist, bevor die Fähigkeit Unreinheit zu empfangen da war, im zweiten Falle die Fähigkeit bereits vorhanden war, vgl. Keritot 21 a u. Chullin 127 b, wo es auffällig ist, warum die angeführte Tosiftastelle nicht in diesem Sinne erklärt wird. Es trifft also jener Grundsatz der Mischna Tohorot auf unseren Fall zu und die befremdliche Ansicht des S. s. gibt vielleicht die Ansicht eines Einzelnen wieder, nämlich des R. Natan, der nach Pesachim 45 b, jenen Grundsatz bestritten haben soll und was auch Tosifta Nidda VI, 11 משם ר' נתן אמרו כל הפת שעפשה אינה מטמאה טומאת אוכלין bestätigt. Zwar könnte nach Obigem S. s. mit der Mischna auf irgend eine Weise ausgeglichen werden, aber es scheint dies nicht nötig zu sein, da die Mischna selbst durch die Worte בין כך ובין כך מטמאה וכו' eine entgegengesetzte Ansicht vorauszusetzen scheint. Wir hätten demnach in מכאן אמרו so zu sagen ein Zitat aus der Mischnasammlung des R. Natan vor uns, von welcher angeblich Ketubbot 93 a und Temura 16 a, Baba m. 86 a

תתנו יכול ליוצאי מצרים מנון אף לדורות אמרת תתנו להי תרומה לדורותיכם[1]).

---

gesprochen wird. Im Übrigen werden auch sonst im S. s. zuweilen Ansichten des R. Natan, ohne daß dieser genannt wird, vorausgesetzt, so w. u. 27, 1: כן את לעשות להי וכו׳ אל תהי קורא verglichen mit Berach. 54 a; das. באיזה שעה עמדו לפני משה verglichen mit Sifre 133; vgl. ferner S. s. oben zu V. 9, 7 und Pes. 93 a; V. 5, 9 und Sifre 4; V. 5, 6 und Sifre 2; V. 9, 3 und Mech. Bo, Absch. 7; V. 12, 2 und Sifre 100; V. 18, 6 und Sifre 117.

[1]) Mg. bloß: לדורותיכם שינהוג הדבר לדורות vgl. oben zu V. 9, 10.

(Fortsetzung folgt.)

Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel.

Von M. Barol.

(Fortsetzung.)

Was die Redekürzung, die er gewöhnlich דרך קצרה nennt, betrifft, so begründet er sie folgendermassen: »Es sei Brauch der Schrift, sich an vielen Stellen der Eleganz des Ausdruckes wegen (על לשון צחות) kurz zu fassen, indem sie sich auf den Kundigen verläßt, der ihre Worte richtig verstehen werde.«[1]) Zur Illustrierung dessen, wie er dieses Prinzip verwertet, mögen folgende Beispiele dienen:

Jer. 49, 21 b erklärt er für elliptisch (חסר) und meint, st. צעקה sei כצעקה zu lesen, wodurch der Satz folgenden originellen Sinn erhält: »wie das Wehklagen, das am Schilfmeere gehört worden ist zur Zeit, da er (Gott) darin die Egypter versenkt hatte, so vernimmt man ihre Stimme.«[2]).

Das. 12, 2 ist nach ילכו das Wort יונקותיהם zu ergänzen[3]).

---

[1]) Jer. 37, 17 וישלח: הטעם היש דבר עמך מאת י״י עלי והוא ענהו ויאמר יש ונראה שירמיהו לא רצה לגלות הדבר היטיב עד שישאלו איתו פעם אחרת ומה הדבר טוב או רע. וזה מורה מלת ויאמר שנישנית פעמים ואז גלה לו הדבר ואמר הדבר שיש עמי מאת הש״י עליך הוא כי ביד מלך בבל תנתן. ומנהג הכתיב בהרבה מקומות המדבר (שמדבר l.) בקצרה על לשון צחות שיבטח על המבין שיבין דבריו באמת. Ähnlich drückt er sich das. 3, 8; 44, 21 aus. Vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. § 317.

[2]) צעקה: חסר כף והטעם כמו שנשמעה צעקה בים סוף בעת שטבע המצריים כן נשמע קולה. Vgl. A. B. Ehrlich, Mikra ki-Peschuto III, p. 278 z. St., der dieselbe Erklärung gibt, ohne die Priorität Men.'s zu ahnen.

[3]) ילכו: חסרה אצלה מלה אחת והטעי ילכו יונקותיהם. Vgl. Hosea 14, 7.

Um die inhaltliche Schwierigkeit von das. 15, 14a zu heben, nimmt er das Fehlen noch eines Objekts אותך nach והעברתי an und übersetzt את gleich עם[1]).

Das. 37, 17 ergänzt er sogar wegen des eigentlich überflüssigen ויאמר nach יש einen ganzen Satz, indem er dem König Zidkijahu nach der Antwort des Propheten die Frage in den Mund legt: ומה הדבר טוב או רע (s. S. 471, Anm. 1).

Men. hält sich jedoch von jeglicher Übertreibung in der Annahme von Ellipsen fern und weist daher die Ansicht Abulwalîd's, daß נוצרים (Jer. 4, 16) von נבוכדנצר herzuleiten und darunter das Volk Nebukadnezars zu verstehen sei[2]), als höchst unwahrscheinlich mit den Worten zurück: והנה הדבר זר בעיני.

Während Men. die Kürze des Ausdruckes als Eleganz bezeichnet, sieht er in den Worthäufungen und Wiederholungen ein Mittel zu nachdrücklicher Betonung und zur Hervorbringung einer größeren Wirkung. Der Wiederholung von בא הקץ (Ez. 7, 6) fügt er folgende Bemerkung hinzu: »So Du genau die Reden des Propheten Ez. betrachtest, so findest Du, daß er seine Worte zwei oder dreimal wiederholt; dies geschieht um ihr (der Zuhörer) Herz zu bewegen und ihnen Furcht einzuflössen, wohl auch um des größeren Nachdruckes willen;[3]) und zu dem Pleonasmus in Ez. 6, 5a bemerkt er: »Dieser Vers will das Vorangehende bekräftigen und erläutern.« Auch kann nach ihm die Wiederholung eine bloße Art des Anrufens (דרך כרוז) sein, wie z. B. Ez. 21, 33 und Jer. 22, 29. Zuweilen jedoch sucht er sie nach der Weise der Alten zu deuten, indem er in der dreimaligen Wiederholung von

---

[1]) והעברתי: כמו ואת העם העביר אותו לערים (Gen. 47, 21) ושני אלה פעלים עוברים לשלישי ויחסר הפעול בואת המלה דרך קצרה וכן הטעם והעברתי אותך עם אויבך בגלות. ומלת את כמו את יעקב (Ex. 1, 1) שפירושו עם וכן רבים.

[2]) L. 273, 7; R. 104; U. 449, 31; WB. 315.

[3]) וכאשר תכתכל בדברי יחזקאל תמצא שהוא משיב דבריו פעמים שלש וזה היה עושה לשבור לבם ולהפחידם יותר גם לחזוק דבר.

היכל יי (Jer. 7, 4) einen Hinweis auf die 3 Teile des Tempels (דביר, היכל, אולם) erblickt.

Was das Prinzip der Umstellung in der Rede betrifft, so weist er Ez. 23, 46 auf den Sprachgebrauch der Hebräer hin, bei vielen Wörtern Umstellungen vorzunehmen, wie זועה und זעוה, כבש und כשב, שמלה und ישלמה[1]), בהלית und בלהית, und führt die anomale Hiphilform הובישו $\sqrt{\text{בוש}}$ (Jer. 6, 15) gleich JCh. (J. 92 f., N 43, D 72) auf dieses Prinzip zurück[2]).

Zahlreich sind die Fälle des Hysteron Proteron, (מוקדם ומאוחר[3]) welches nach ihm angewendet werden kann, sowohl hinsichtlich der Wortfolge im Verse, als auch der Reihenfolge der Verse im Kapitel. So ist Jer. 17, 3 בחטאת vor במותיך[4]) und ib. 51, 3 — um die anomale Konstruktion der Partikel אל mit einem Verbum zu beseitigen — הדורך vor ידרוך zu setzen[5]). Charakteristisch ist die Annahme, daß in Ez. 3, 12 das schwierige ממקומו mit רעש zusammenhänge und daher eigentlich nach גדול hingehöre[6]). Der logischen Gedankenfolge nach müßte in

---

[1]) ומלת לזעוה שם מעלומי העין מנזרי לא קם ולא זע ממנו (Est. 5, 9) רק היא מלה הפוכה והעד שמצאנו במקום אחר זועה (Jes. 28, 19) שבא כמשפט. כי מנהג העברים להחליף (להקל P.) המלות פעמים רבות כמו ככש כשב שלמה שמלה.

[2]) מעלימי העין כמו הבישו כי כבר מצאני אלהים הבישית כי הובישו: ירכים בן המורים על עלימי העין ויהיה (L. והיה) אלהים מאסם (Ps. 53, 6) הפיך תוך אל ראש (L. om.). S. Bacher, Die gramm. Terminologie J. Ch.'s, (S.-A.) S. 26.

[3]) S. darüber Bacher, AIE. als Grammatiker, S. 141, A. 24; ders., Die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung s. v. הפך, קדם u סדם — König, Stilistik etc., S. 131.

[4]) ואחרית הפסוק הפיך וכן הוא גם בהטאת במותיך שהיו בכל גבולך כמו שנאמי במקום אחר בספר הוה כי מספר עריך היו אלהיך יהודה (2, 28). Ebenso RDK. z. St., vgl. König a. a. O. 135.

[5]) אל: זה הענין זר בלשון בעבור שבאה (?) מלת אל עם הפעלים רק עם השמות כמנהג כמו אל משה ואל אהרן (Ex. 6, 13) יצרך לפרש בך, אל הדריך אשר ידרך קשתי אל בכל ואל האיש אשר יתעל בסריונו שם להלחם עליהם אני מציה יאומר להם אל תחמלו אל בחוריה.

[6]) . . . ומלת ממקומו רבקה עם מלת קול רעש והפירוש באלו אמר

Jer. Kap. 11 der Vers 12 vor 11, in Ez. 10 Vers 8 vor 7 und das. c. 37 Vers 20 vor 18 stehen. Betreffs der Anwendung von Umstellungen auf ganze Abschnitte äußert er sich nicht direkt, er weist nur z. B. Ez. 33, 33 darauf hin, daß manche annehmen, der letzte Abschnitt dieses Kap. von V. 23 ff. sei versetzt und gehöre logischerweise zu den Strafreden (über Israel, die mit Kap. 24 schließen), und überläßt es dann dem Leser, sich die richtige Ansicht darüber selbst zu bilden[1]).

Was das Prinzip der Stellvertretung anlangt, das er מחלף nennt, so bemerkt er zu בטנך (Ez. 3, 3) daß dafür פיך stehen müsse[2]), und verweist auf Ps. 58, 8, wo st. חץ eigentlich קשת zu setzen sei, weil auf dieses allein das Verb. ידוך passe. Ez. 21, 7 steht nach ihm מקדשים für במות, und ersterer Ausdruck ist im Sinne der Götzendiener zu verstehen, wie ja allgemein אלילים auch mit אלהים bezeichnet werde[3]).

Von allzuweitgehender Anwendung des Prinzips der Wortvertauschung hält er sich jedoch zurück und teilt daher die Ansicht Abulw.'s nicht, daß העצמים (Ez. 24, 5) für העצים[4]) und יעקב (Jer. 33, 26) für אהרן stehe[5]), ohne

---

ואשמע אחרי קול רעש גדול ממקומו מאומרים ברוך כבוד י״י והטעם שהיו מברכים את הש׳ בקול רם.

[1]) אחרי שפירשתי לך כל זה אגיד לך כי יש אנשים שחושבים שזאת הפרשה היא מאוחרת והוא ראויה להיותה מקודמת עם הפרשיות מהתוכחות האחרות למעלה בספר בין ותדע האמת.

[2]) ויאמר בטנך תאכל: היה ראוי לאמר פיך תאכל כי בבטן אינו נופל לשון אכילה רק בעבור הבטן (שהבטן d. הוא המקבל והוא סבת האכילה על כן מחלף וכמוהו ידרך חציו כמו יתמוללו (Ps. 58, 8) כי אין דריכה נופלת בי אם בקשת רק בעבור כי סבת דריכת הקשת בעבור (P. von בי bis om.) בעבור בי החץ בא גם בן מחלף. S. AIE.'s Ps.-Komm. z. St.

[3]) מקדשים וטעם והטף אל מקדשים אל הבמות כמו ונחלי מקדשיהם (Am. 7, 9) הבתוב למעלה בספר הזה (7, 24) ובכה ומקדשי ישראל יחרבו ונקראו מקדשים על מחשבות העובדים במי שנקראו האלילים אלהים והמה לא אלהים. S. Bacher, ASA., S. 23; vgl. Raschi u. RDK. z. St.

[4]) העצמים . . . והמפרש העצמים כמו העצים רחוק הוא. So Abulwalîd L. 298, 2, R. 180.

[5]) L. 295, 17 ff.; R. 178 ff.; s. a. Bacher a. a. O. S. 27, Anm. 1.

aber deshalb gegen dessen Lumaʿ gleich AlE. das Verbrennungsurteil auszusprechen[1]).

Neben den zahlreichen auf Grund der oben genannten Prinzipien gegebenen rationellen und originellen Erklärungen finden sich im Komm. Menachems auch sonst noch viele Auslegungen, denen Originalität nicht abgesprochen werden kann, dabei aber auch solche, die einen gezwungenen midraschartigen Charakter an sich tragen[2]). Denn trotz des Rationalismus, den Men. in der Anwendung exegetischer Prinzipien bekundet, vermag er sich dennoch nicht ganz von der zu seiner Zeit in Südfrankreich noch herrschend gewesenen haggadisch-midraschischen Auslegungsweise frei zu machen und verfällt nicht selten in denselben Fehler, den er sonst bei Anderen tadelt[3]). Nicht nur enthält er sich derartigen Erklärungen gegenüber jedweder abfälligen Kritik, sondern er stimmt ihnen in manchen Fällen anerkennend zu[4]) und räumt ihnen da,

---

[1]) Zachoth, p. 72a; Safa berura, ed. Lippm., hebr. T., S. 10. Men. weist, nachdem er die Ansicht Abulwalîds gebracht, nur referierend auf dieses Urteil hin mit den Worten: וידע הדבר מאד בעיני ר׳ אברהם בי״ע ז״ל בעבור שהחליף המלה בזולתה וכן לא יעשה. Daraus geht übrigens hervor, daß nach Men. der von AlE. angegriffene Grammatiker und dessen Werk Abulwalîd und sein Kitâb al-Lumaʿ gemeint seien; s. hingegen Bacher a. a. O., S. 29 u. Anm. 4.

[2]) S. z. B. folgende Erklärung, zu Jer. 22, 6, die Men. ausdrücklich als seine eigene und als die einzig richtige bezeichnet: . . . גלעד חסר הא השאלה כמו תרקיע עמו לשחקים (Hiob 37, 18) וכן רבים. ומצאנו כי אנשי גלעד היו רעים יחטאים בעדות הכתי׳ גלעד קרית פועלי און עקבה מדם (Hos. 6, 8) וכתי׳ אחר אם גלעד און אך שוא היו ורויל אמרו בגלעד שביחי רצחים (das. 12, 12). ראש הלבנון ראש ארץ יש׳. והטעם שהם ראשים ליש׳ בעבור מעלתם ינקרא ארץ יש׳ לבנון כמו שנקרא במקום אחר ההר הטוב הזה והלבנון (Deut. 3, 25) והטעם הגלעד אתה לי בית מלך יהודה לעשות הרע בעיני כמוהו אתה (P. u. L. את) שהיית ראש הלבנון שהיה ראוי שתנהג העם ברך אמת ותירא מפני. אם לא אשיתך על זה מדבר, והוא חסר כף וכן מלת ערים נושבת מגורת ישב והתא תחת ויי. וזה הפי׳ פירשתיו אני והיה נכון בעיני מכל מה ששמעתי.

[3]) So z. B. bei Targum und Raschi; s. oben S. 192 f. u. 203.

[4]) Z. B. Jer. 8, 1: גם מה שפירשו רבותי נכון; das. 30, 5 והיא הנכון בעיני.

wo es sich um die Feststellung historischer Daten handelt, unerschütterliche Autorität ein[1]). Auch darin zeigt sich sein Festhalten an der Tradition, daß er die prophetischen Verheißungen größtenteils nicht auf die Zeit des zweiten Tempels, sondern auf die messianische Zukunft bezieht[2]), und daß er gleich AIE.[3]) astrologischen Anschauungen huldigt[4]).

Folgt auch Men., wie wir gesehen, in seiner Exegese hauptsächlich der Auslegungsweise AIE.s, so weicht er doch in einem wesentlichen Punkte von ihm ab, darin nämlich, daß er gleich seinem Lehrer Jos. Kimchi[5]), die den natürlichen Schriftsinn störenden Elemente, wie Philosophie, Allegorie und Mystik, — die bei AIE., trotz der scharfen Verurteilung derselben noch eine Rolle spielen[6]), — von

[1]) Ez. Einl. רק אם קבלה היא בפיהם נאמין לדבריהם.

[2]) So stimmt er der Ansicht der Alten (s. Raschi z. St. u. Talm. b. Synh. 98b) zu, daß Jer. 30, 5 ff. sich auf die Zeit von Gog und Magog beziehe und begründet sie mit folgenden Worten: והעד הנאמן על זה הפסוק הבא אחריו (V. 9) ועבדו את יי אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם ובבית שני לא הקים להם מלך ממלכי בית דוד ואין טענה מזרובבל כי פתה (פתח L.) היה ואחריו מלכו החשמונים וכם (וכה L.) נפסקה מלכות בית דוד (יש' P.) וגם כתוב בפרשה למטה (V. 20) והיו בניו כקדם בבית שני לא היו כקדם כי בצרה גדולה עמדו וגם אמר באחרונה (30, 25) אחיה להם לאלהים. לכל משפחות ישראל שישובו בולם וענין בל הפרשה יורה שיהיה לעתיד יותר משיהיה בבית שני. Ähnlich argumentiert er Ez. 34, 31. Außer diesen Stellen deutet er auch Jer. 31, 30 ff., Ez. 20 Ende, 34, 22 und die den Tempelbau beschreibenden Kapp. auf die messianische Zeit, wie aus seiner Einl. zu Ez. hervorgeht: . . . ובאחרונה על בית שלישי בבניינה שיבנה במהרה בימינו.

[3]) S. darüber Rosin: Die Religionsphilosophie AIE.s in MGWJ. XLII (1898), p. 32, 247 ff.

[4]) So Jer. 10, 2: ומאותות השמים מהשתנית המאורות והמזלות המורים את הפרעות לעולם כמו שנ' בפסיק השמש יהפך לחשך והירח לדם לפני בוא יום יי הגדול והנורא.

[5]) P. F. Frankl in »Ersch u. Gruber, RE.« II Sect., T. 36, S. 557 ff., S. Eppenstein a. a. O. S. 10; Blüth MWJ. VIII (1891), S. 16.

[6]) S. Bacher, AIE.s Einl. z. s. Pent.-Komm. in »Sitzungsberichte der k. k. Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl.«, 51. Bd., S. 362, 422 ff.;

seinem Komm. fernhält und rein philologisch verfährt. Dadurch hebt sich dieser auch von dem Jer.- und Ez.-Komm. seines jüngern Zeitgenossen RDK vorteilhaft ab. Während nämlich dieser, von Maimûni's »Führer der Verirrten« beeinflußt, nicht selten philosophische Lehren in die hl. Schrift hineininterpretiert[1]) und sogar neben der einfachen Worterklärung der Vision Ez.s (Kap. 1) eine besondere allegorisch-mystische Auslegung gibt, geht Men. diesem einfach aus dem Wege, indem er von vornherein am Schlusse seiner Einl. zum Ez.-Komm. unverhohlen erklärt: Ich selber habe keinen Einblick in Visionen und habe auch keinen gefunden, der sie verstünde[2]). Nur hie und da, wo es der Inhalt erfordert, finden sich einzelne religionsphilosophische Ansichten über das Wesen und Walten Gottes, über Engel, Prophetie und Willensfreiheit. Seinem klaren und nüchternen Verstande ist jede mystisch-phantastische Vorstellung von Gott fremd, und er sucht daher die krassen Anthropomorphismen einerseits mit dem talmudischen Grundsatze, wonach die Tora sich der menschlichen Ausdrucksweise bediene[3]), zu erklären, andererseits weist er darauf hin, daß alle derartigen Redeweisen symbolisch aufzufassen seien[4]). Selbst die von Gott dem Propheten befohlenen Handlungen (Ez. 4

Bernstein: Die Schriftauslegung des Bachja b. Ascher . . . in MWJ. XVIII, S. 42 u. Anm. 2; Olitzki, AlE. als Religionsphilosoph, das. S. 75 u. Anm. 1; Rosin a. a. O., S. 26 ff.

[1]) S. Bacher in Winter u. Wünsche II, S. 307. Geiger, Ozar Nechmad II, S. 168 (Nachg. Schr. V, S. 42).

[2]) ודנה אני המחבר במראית לא אוכל לראות ולא מצאתי אדם שיבינם.

[3]) דברה תורה כלשון בני אדם; so z. B. Jer. 3, 7 zu ואמר bemerkt er: . . . הטעם לאדם המדבר עם נפשו; ferner Ez. 6, 9: ומלת נשברתי אצל וטעם שם דברה תורה כלשון בני אדם כי; ib. 35, 10b: הבורא יתי דרך משל השוי בכל העולם הוא. S. über diesen Ausdruck Bacher, Die älteste Terminologie, S. 28, Anm. 2.

[4]) Vgl. Jer. 1, 9 וישלח: ידענו דעת ברורה כי כל מה שידבר השם עם הנביא ומראה לו הוא (L. היה) במראה.

u. 5, Jes. 20, 3, Hos. 1, 2) erklärt er für bloße Traumerscheinungen und meint, sie seien nie zur Ausführung gekommen, weil es vernunftwidrig wäre, anzunehmen, Gott hätte z. B. dem Proph. Ez. in Wirklichkeit geboten, sich an menschlichem Unrat zu verunreinigen[1]).

Trotz des Mangels an philosophischen und allegorischen Excursen ist die Exegese Men.s keineswegs trocken. Vielmehr verstand er es, sie dadurch zu beleben und interessant zu gestalten, daß er in ihren Bereich die Ästhetik hineinzog: nämlich die ästhetische Seite der hl. Schr. berücksichtigte und sehr häufig auf ihre stilistischen, rhetorischen und poetischen Schönheiten aufmerksam machte. So ist er der Erste nach AIE.[2]), der ausdrücklich auf den Parallelismus membrorum hinweist und ihn als besondere Eigentümlichkeit der prophetischen Rede hinstellt. Sowohl in der Paarung einzelner gleichbedeutender Ausdrücke (כפול), wie להכת, שלהבת (Ez. 21, 3) und אדמת עפר (Dan. 12, 2), als auch in der Anwendung vieler Synonyma überhaupt, wie סרעפית, דליות, ענפים, פארות, בדים für Baumzweige (Ez. 17, 6 ff., 31, 5 f.), ferner in den Paronomasien (Jer. 48, 2, 51, 2; Ez. 29, 10) und in der durch sie bewirkten gleichen Punktierung von ותעשינה und ותגבהנה (Ez. 16, 50), מוצאיו ומוכאיו (das. 43, 11) erblickt Men. das Streben der hl. Schr. nach Eleganz in der Darstellungsweise. Hinsichtlich des Gebrauches von Bildern und Vergleichungen macht er (Ez. 13, 14) darauf aufmerksam, daß es eine biblische Eigenart sei, im Bilde zu bleiben und es poetisch weiter auszuführen[3]).

---

[1]) Hierin stimmt er mit der von ihm zitierten Ansicht AIE.s zu Hos. 1, 1 und mit der Maimonides' überein, s. Bacher, die Bibelexegese Mos. Maim.s, Budapest 1896, S. 82 f. u. Anm. 1.

[2]) Vgl. König, Stilistik u. s. w., S. 307.

[3]) והרסתי: מגורת הרם בעברתו ודע כי מנהג הכתו׳ אם יחל (Thr. 2, 2) למשול משל שישלים איתו ואוכיר לך אחד מהם והוא בחצים ביד גבור כן בני הנעורים ולהשלים אמ׳ אחרי כן אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם (Ps. 127, 4) (das. 5) והמליצה אשרי אדם שיש לו בנים כאלה בני הנעורים הרבה עד שמלא ביתו מהם.

So sehen wir in der Exegese Men.s neben der philologischen Bildung und dem freien Geiste auch den ästhetischen Sinn walten, und somit dürfen wir mit vollem Recht unseren Autor, trotz der obenerwähnten, wohl in der Anschauungsweise jener Zeit begründeten Mängel, zu den klassischen Exegeten der spanisch-arabischen Schule zählen, und sein Jer.- und Ez.-Kom. verdient einerseits wegen der Einfachheit und Klarheit der Darstellungs- und Auslegungsweise, andererseits wegen der Fülle des mit kritischem Blick und emsigem Bienenfleiß gesammelten und verwerteten grammatisch-lexikalischen und exegetischen Materials, sowie des Reichtums an selbständigen, originellen und rationellen Erklärungen, dem Jesaia-Kom. AIE.s an die Seite gestellt zu werden, und ist auch geeignet, die Lücke, welche dieser in der Auslegung der späteren Propheten zurückgelassen hat, voll und ganz auszufüllen.

וככה עשה הנה בעבור שהיה ממשל הרבר תחלה לבונה חיץ השלים המשל ואמר והרסתי את הקיר וכל הענין הניפל במשל ורצונו לאמר שיהיה מונע השלום שהיו מתנבאים נביאי השקר. Ähnlich äußert er sich Jer. 6, 17 u. Ez. 21, 16; vgl. AIE.s Ps.-Komm. z. St.

(Schluß folgt).

Samuel Levy, ein Stiefsohn der Glückel von Hameln.

Von Dr. M. Ginsburger.

Wenige Monate vor seinem für die jüdische Wissenschaft leider allzufrüh erfolgten Hinscheiden fragte der selige David Kaufmann brieflich bei mir an, ob ich ihm vielleicht aus einem der elsässischen Memorbücher den Sterbetag eines gewissen Samuel ben Hirz Levy, Rabbiners des Elsass, nachweisen könne. Ich mußte damals in verneinendem Sinne antworten, da dieser Rabbiner tatsächlich in keinem Memorbuche erwähnt wird; die Sache selbst aber behielt ich unausgesetzt im Auge. An gedrucktem Material lag sehr wenig vor; außer dem, was Glückel von Hameln, die zweite Gattin Hirz Levys und demnach die Stiefmutter Samuels, berichtet, fand ich nur noch die Notiz Carmolys in der Revue orientale (II, 243), deren Inhalt aber mit dem von Glückel Erzählten in direktem Widerspruche steht und sich demnach auf den ersten Blick als Erfindung kundgibt, und dann die Berichte über Samuels Wirken in Lothringen in der vorzüglichen Schrift von H. Baumont (Études sur le règne de Léopold, duc de Lorraine et de Bar (1697—1729) und über seine Schicksale in Paris in dem Buche von L. Kahn (Les Juifs de Paris au dix-huitième siècle. 1894).

Hingegen gelang es mir im Laufe der Zeit ein ziemlich umfangreiches handschriftliches Material ausfindig zu machen. Im Bezirksarchive zu Colmar entdeckte ich ein ganzes Aktenbündel über Samuel Levys Wirken als Rabbiner im Elsaß, und durch die Freundlichkeit des Dr. M. Brann in Breslau konnte ich Einsicht nehmen in die s. Z. für Prof. D. Kaufmann angefertigten Abschriften aus dem k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchive zu Wien. Ferner wurden infolge der gütigen Empfehlung von seiten des Herrn Geheimen

Archivrats Dr. H. Pfannenschmid in Colmar auch die übrigen noch dort befindlichen Urkunden für mich abgeschrieben, und endlich wurde es mir durch die Verleihung eines Stipendiums von der »Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft« ermöglicht, eine Studienreise nach Frankreich zu unternehmen, die mir eine ungemein reiche Ausbeute an neuem Quellenstoffe lieferte. Besonders sei hier der reichen Denkschriftensammlung im Besitze des Herrn L. Wiener in Nancy gedacht, der mir sein Material in liebenswürdiger Weise zur Verfügung stellte. Ihm und Allen, die mich bei der Anfertigung dieser Arbeit in freundlicher Weise unterstützten, sei auch hier nochmals mein herzlichster Dank ausgesprochen.

I. Die Ahnen Samuel Levys und seine Jugend.

Bezüglich der Lebensschicksale und der Charaktereigenschaften Hirz Levy's, des Vaters Samuels, mag es genügen auf die Angaben Kaufmanns in der Einleitung zu den Memoiren Glückels von Hameln (S. XXI und XXIV) zu verweisen. Ergänzend wäre vielleicht zu bemerken, daß Hirz mehrere Jahrzehnte hindurch Verwaltungsmitglied der Metzer Gemeinde war. Noch im Jahre 1699 finden wir ihn in diesem Amte mit dem Ehrentitel הנגיד (RÉJ. XIX, 118). In demselben Jahre unternahm er mit Ahraham Schwab im Interesse der Gemeinde eine Reise nach Paris, wie aus einem von dort datierten Schreiben hervorgeht, das jetzt unter der Briefsammlung Carmolys in der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. sich befindet. Auch das Metzer Memorbuch verfehlt nicht, diese Verdienste Hirz Levys rühmend hervorzuheben. Es heißt daselbst: י'א'נ' האלוף כ'ה'ר' נפתלי הירץ במהור'ר יצחק אברהם אפרים הלוי עם נשמת א'י'ו' ש'ר'ר'ו' בעבור שהגה באמרי שפר ליל וצפר ותפלתו עשה בכוונה גדולה וכמה שנים היה פרנס ומנהי'ג הקהלה גם היה כחברא קדישא של ג'ח' קוברי מתים ומושלם במדות וכמעלות תהלה ובניו ואשתו נתנו עבורו צדקה להקדש ב'ז 'ת'נ'צ'ב'ה' נפטר ליל ט'ש'ק' נגהי יום א' ד' תמוז ת'ע'ב' ל'פ'ק' ונקבר בו ביום.

Demnach starb Hirz Levy am 19. und wurde begraben

am 20. Tammus des Jahres 472 = 24. Juli 1712. Seine erste Gattin Blümchen, die Mutter Samuels, war bereits am 14. Ijar 459, d. i. am 13. Mai 1699, gestorben, wenigstens vermute ich, daß die im Memorbuch erwähnte Frau בלימכן שרה בת האלוף הר״ר יהושע mit ihr identisch ist.

R. Isaac Abraham Ephraim Levy, Vater des Hirz, wird ebenfalls im Memorbuche genannt: י״א״נ העניו החסיד פרנס ומנהיג כמוהר״ר יצחק אברהם אפרים בר יעקב הלוי ע״נ א״ו בעבור שהגה באמרי שפר בליל וצפר שבחו מי יספר והנהיג את הצבור בנחת בדרכי יושר ולישא אותם על כנפי נשר ושמר דרך ד׳ לעשות משפט וצדקה להציל אביון מצרה וצוקה וביתו היתה בתוחה לרווחה כפתחי של אברהם אבינו וזן ופרנס עניים קרובים ורחוקים ימגדיל יתומים בתיך ביתו ונתן להם לחם לאכול ובגד ללבוש ולמד עמהם תורה ערב ובוקר וצהרים והיה להם לעינים עד שמהם נעשו בעלי קרנים ולא נמצא במוהו איש תם וישר מן יום סור אפרים גם השבים והעריב לב׳ה׳ להיות אחד מן עשרה בטלנים המקדמים שכינה וויעתר יצחק לה׳ אלקים מעונה בתפלה בכוונה ולמד שם שיעור עשרים וארבע ושישה סדרי משנה ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳ ואברהם שב למקומו ויגוע ויפת בשיבה טובה זקן ושבע ימים יום ב׳ תענית אסתר תמ״ד לפ״ק.

Er starb also am Montag, den 13. Adar 444 = 28. Februar 1684. Außer Hirz hatte er noch einen Sohn Isaac Itzig, welcher lange Jahre hindurch krank war und am 21. Schebat 474 (= 6. Februar 1714) starb[1]), und eine Tochter Freudchele, welche im Alter von 88 Jahren am 2. Sivan 497 (= 1. Juni 1737) starb[2]).

Wie wir aus seinem Nachrufe ersehen, war R. Isaac Abraham Ephraim der Sohn des Jacob Levy. Diesen finden

---

[1]) י״א״נ יצחק איצק בן פ״ו המיפלג בתורה מהוה״ר אברהם אפרים הלוי ע״נ א״ו, בעבור שהלך כל ימיו בתום וביושר ועשה צדקה וחסד בכל מה דאפשר לו עם כל אדם והיה מעונה ומדופא ביסורים קשים ומרים במה שנים וקבלם באהבה וגם בניו נתנו צדקה בעבורו ב״ז ת׳נ׳צ׳ב׳ה. נפטר ליל ג׳ נגהו ליום ד׳ ג׳ ביום דלת ב״ק׳ שבט ת׳ע״ד׳.

[2]) י״א״נ האשה חשובה מרת פרידכלי בת פ״ו במהר״ר יצחק אברהם אפרים הלוי ע״נ א״ו ש״ר״ו בעבור שכל ימיה היתה כפה פרוסה לעני ודיה שלחה לאבינו גם דרשה צמר ופשתים בידיה טווה: כמה טובה אשה טובה שהתורה אליה נשתווה ובכל ערב שבת היתה שופתת קדירה גדולה של בשר

wir in unserem Memorbuche auf fol. 28 a, wo es heißt: י״א״נ׳ הוותי׳ק היקר כהר״ר יעקב בר משה הלוי ז״ל ע״נ׳א״י׳ו׳ בעבור שהלך בתום וביושר והיה עוסק בתורה ובגמילות חסדים והיה מפזר מעותיו לעניים מרודים בלב חכים ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳ נפטר בש׳ט׳ כ׳ד׳ חשון ת׳כ׳ב׳ לפ״ק.

Er starb also am 24. Cheschwan 422 = 16. November 1661. Außer R. Isaac Abraham Ephraim hatte er noch einen Sohn Nethanel, der vermutlich im Jahre 1667 starb[1]), und zwei Töchter: Juttele Rachel[2]) (gest. 26. Adar II. 429 = 29. März 1669) und Jittelin[3]) (gest. am 17. Cheschwan 438 = 12. November 1677).

Der Vater Jakobs hieß Mosche; ihm widmet unser Memorbuch folgenden Nachruf: י״א״נ׳ היקר כמר משה בן כהר״ר שניאור הלוי ז״ל ע״נ׳א״י׳ו׳ ש׳ר׳ד׳ו׳ בעבור שהשכים והעריב לב׳ה׳ ותפלתו היתה בכוונה גם יורשיו נתנו עבורו לצדקה ב׳ז׳ נפטר ונקבר ו ל — (?) ת׳ט׳ו׳ לפ״ק.

Er starb also im Jahre 1654 oder 1655. Er hatte einen Bruder David (gest. am 25. Tischri 411 = 20. Oktober

---

לתנור המיוחד למאכל של שבת להיות המרק יחלק לחולים וליולדות והבשר לאביונים ככה לא עזבה מנעוריה עד יום מותה יותר מחמשים שנה ומתה בת פ״ה שנה וגם תקום בעוד לילה לב׳ה׳ להתפלל, אשה יראת ה׳ היא תתהלל, מעשיה הנעימים א״א׳ לפרט ולכלל. תפלתה היתה בכוונה בכל עת ועונה ולא שחה שיחה בטילה ולא נשמע קולה רק שפתיה נעות כח״נ׳ה׳. שבחה מי מנה כי תמיד רצתה לעשות רצון קונה. ועד זבולה בתרייתא בכלות כוחה. לא שבקה חסידותה. והיכן לה ציידה לדרך. והתנדב׳ חמשים ר׳ט לצדקות א״י ולשארי צדקות. וללמד ששה לומדים עבורה שנה תמימה ששים ר׳ט. גם בנה חורגה ה״ה התורני כהר״ר אלחנן שפירא כנ״ל י׳צ׳ו׳ נתן צדקה עבורה להקדש ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳. נ׳ בש׳ט׳ ביום ש׳ק׳ ו׳נ׳ למחרתו ביום א׳ נ׳ סיון ת׳צ׳ז׳ לפ״ק.

[1] י״א״נ׳ היקר נתנאל בר׳ יעקב הלוי ז״ל בעבור שהלך בתמימות ובדרכי יושר ובניו נתנו עבורו צדקה להקדש ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה.

[2] י״א״נ׳ היקרה והישרה מרת יוטלה רחל בת ר׳ יעקב הלוי ז״ל ע״נ׳א״י׳ו׳ ש׳ר׳ד׳ו׳ בעבור שכל ימיה הלכה בדרכי יושר והיתה גומלת חסד עם כל אדם והשכימה והעריבה לב׳ה׳ ותפלתה היתה בכוונה גדולה וביתה היתה פתוחה לרווחה והיתה יושבת בתענית כמה שנים ויורשיה נתנו מעות לצדקה בעבורה ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה. נ׳ו׳נ׳ ביום ע״ש׳ק׳ כ׳ו׳ [כ״ו : lies] אדר שני ת׳ב׳ט׳ לפ״ק.

[3] י״א״נ׳ אשה חסידה מרת יטלין בת כמר יעקב הלוי ע״נ׳א״י׳ו׳ ש׳ר׳ד׳ו׳ בעבור שהלכה בדרך יושר ותמיד היתה צנועה בביתה והיתה משכימה ומעריבה לב׳ה׳ גם נתן בעלה בעבורה צדקה להקדש ב׳ז׳ ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳. נ׳ יום ו׳ ונ׳ יו׳ א׳ י״ט חשון [תל״ח ?].

1650)[1]) und zwei Schwestern: Krönlein (gest. 1622?)[2]) und Jutte (gest. als Braut 1628?)[3]).

Mosches Vater R. Senior bekleidete das Rabbineramt in Metz und starb am 7. Siwan 395 = 24. Mai 1635, wie aus folgendem Eintrage des Memorbuches sich ergibt: י"נ מורינו הרב ר' שניאור בן החבר ר' משה אשר הלוי ז"ל ע"נ א"י"ו בעבור שהרביץ תורה בישראל בלמודו השכים והעריב לבית הכנסת בתמידות וגם נתנה אשתו עבורו לצדקה ב"ז נפטר ז' סיון ש"צ"ה לפ"ק.

Sein Bruder Jekil Jacob war lange Jahre hindurch Mitglied der Gemeindeverwaltung in Metz und wird besonders wegen seines Wohltätigkeitssinnes gerühmt[4]). Unter den im Jahre 1595 gewählten Gemeindevorstehern wird er an fünfter Stelle genannt (RÉJ. VII, 107).

Seine Schwester Hanna hingegen scheint schon vor dem Jahre 1576 gestorben zu sein, wenigstens findet sich der ihr gewidmete Nachruf vor diesem Datum[5]).

Mosche Ascher, der Vater R. Seniors scheint noch nicht in Metz gewohnt zu haben, er wird im Memorbuche nicht genannt. Vielleicht stammte er aus Wimpfen, da Samuel Levy sich hebräisch regelmäßig שמואל ווימפן nennt[6]).

Hirz hatte außer Samuel noch einen Sohn Salomon, über dessen Lebensschicksale wir später berichten werden, und fünf Töchter: Gittele Bilhah (gest. am 6. Siwan [Nissan?]

---

[1]) י"נ הישר כה"ר דוד בן מה"ר שניאור הלוי ז"ל בעבור שהוה קובע עתים לתורה והשכים והעריב לב"ה ותפלתו היתה בכוונה גם יורשיו נתנו מעות לצדקה בעבורו ב"ז. נפטר יו"ד ה' כ"ה תשרי תיו י"א ל' ונקבר יום ו'.

[2]) י"נ מרת קרוינלן בת הר"ר שניאור הלוי ע"נ ש"י"ו בעבור שנתנה צדקה להקדש ב"ז.

[3]) י"נ כלה נאה והחסודה מרת יוטלה בת מה"ר שניאור הלוי ענשרו"ו בעבור שנתן אביה מעות לצדקה בעבורה ב"ז.

[4]) י"נ הישר פרנס ומנהיג יעקל יעקב בן החבר ר' משה אשר הלוי ז"ל ע"נ א"י"ו עבור שהיה פרנס פה ק"ק טיין ימים רבים והנהיג בנחת ועשה צדקות וגמילות חסדים רבות והיה ביתו פתוחה לרוחה ופרנס רבים ועשה סיועה לתלמוד תורה גם נתנו בניו עבורו צדקה ב"ז ת"נ"צ"ב"ה.

[5]) י"נ מרת חנה בת הר"ר משה אשר הלוי ע"נ ש"ר"ו בעבור שנתנה מעות לצדקה ב"ז ת"נ צ"ב"ה.

[6]) Vgl. auch Kaufmann in Ozar ha-Sifruth III, 5.

469 = 17. März (?) 1709[1])), Hendele Sara, Frau des Isai Willstätt (gest. am 19. Ab 483 = 20. August 1723)[2]), Hanna (gest. am 10. Cheschwan 489 = 13. Oktober 1728)[3]), Sara Rebekka (gest. am 24. Cheschwan 510 = 5. November 1749)[4]) und Ellechen[5]).

---

[1]) י׳א׳נ׳ האשה החשובה והחסידה מרת גיטלה בלהה בת האלוף החבר הר׳ר׳ נפתלי הירץ הלוי ע׳נ׳א׳י׳ו׳ ש׳ר׳ר׳ו׳ בעבור שכל ימיה היתה כפה פרוסה לעני וידיה שלחה לאביון אשה יראת ה׳ היא תתהלל עטרת תפארת לבעלה גם דרשה בצמר ופשתים וכפיה תמכה פלך ועשתה ג׳ח׳ בגופה להכין מיגיע כפה תכשיטי כלה ענייי׳ ובממונה הביאה עוד נדבה בבוקר וערב וצהרים טרם אכלה שלחה מקדם מנה יפה לעני הגון אשר קימצה מעיסתה וגם אחרי אכלה צדקת ה׳ עשתה בכל עת ועונה והשכימה והעריבה תמיד לב׳ה׳ ועשתה תפלתה בכוונה גדולה ודבורה היה בנחת והשכל עם הבריות גם הניחה צדקה אחריה שבקשה מבעלה שיחזיק בביתה עשרה אנשים ללמוד בכל יום שעה אחת משך שנה תמימה להעלות נשמתה זולת שאר צדקות שעשתה בחיי׳ עצמו מספר ב׳ז׳ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳. יצאתה נשמתה בטהרה וג׳ וג׳ ביום א׳ ששה ימים לחודש סיון [ניסן ?] ת׳ס׳ט׳ לפ״ק.

[2]) י׳א׳נ׳ אשה חשובה ויקרה מרת הענדלה שרה בת האלוף והתורני פ׳ו׳ ה׳ח׳ר׳ נפתלי הירץ סג״ל ז׳ל׳ ע׳נ׳א׳י׳ו׳ ש׳ר׳ר׳ו׳ בעבור שכל ימיה הלכה בדרך טובים וישרים ועשתה צדקה לעניים רבים לקרובים ולרחוקים ובכל ערב שבת נתנה מעות כדי לשלוח לעניים ובלי ידיעת שום אדם ככה עשתה יותר מעשרה שנים ותמיד רצתה לעשות רצון קונה בכל עת ובכל עונה ותמיד היתה כל מגמתה ומחשבתה ועשתה מיני אצטדקתא למצוא עזר וסעד לארחי ופרחי להכניסם בביתה ונתנה להם במאי דצריכים להם מזונות ומטה מוצעת וביתה היתה כבית שרה וקבלה עניים הגונים בסבר פנים יפות לבל יהיו בשום מורא וזכתה במאי דנשים זכיי׳ שגדלה בניה לבי כנשתא ולבי מדרש שיצא מהם הורי ומורי וככה עשתה כל ימיה שהכניסה בביתה בחורים הגונים וניתן להם כל צרכיהם עד שידה מגעת במזונות ובמטה מוצעת ונרות וספרים כל ספוקם עד שיאמרו מאליהם די וכל מחשבתה היתה להשגיחה בעיני פקיחה שילמדו יומם ולילה התורה והיתה אהובה ונעימה לבריות ע״י מדותיה ומעלותיה והיא היתה צנועה במעשיה וקמו בעליה ובניה ונתנו בעבורה צדקה להקדש ב׳ז׳ת׳נ׳צ׳ב ה׳. ותמת שרה בקריאות הרבה וג׳ בשם טוב ו׳ ע׳ש׳ק׳ י״ט מנחם וג׳ יו׳ א׳ שלאחריו כ״א בחודש מנחם ת׳פ׳ג׳ לפ״ק.

[3]) י׳א׳נ האשה היקרה והמהוללה חנה בת פ׳ו׳ כ׳ נפתלי סג״ל ע׳נ׳ ע׳י׳ו׳ ש׳ר׳ר׳ו׳ בעבור שהיתה עקרת הבית עטרת תפארת לבעלה והיתה גומלת חסד לכל אדם וכל מעשיה היו בתמימות ובהצנע לכת ותפלתה היתה בכוונה ובלב שלם וכמה פעמים היתה גומרת ספר תהלים בכל יום ועשתה הרבה צדקות בעודה עשירה גם נתן בעלה צדקה להקדש עבורה ב׳ז, — נו״נ יום ד׳ י׳ חשון ת׳פ׳ט׳.

[4]) י׳א׳נ׳ אשה החשובה שרה רבקה בת פו״מ נפתלי הירץ סג״ל ע״נ אי״ו שרר״ו בעבור שתפלתה היתה בכוונה והתאמצה להשתדל בשביל עניים לקרובים ולרחוקים והיתה עקרת הבית עטרת לבעלה ודיבורה היה בנחת וסינפה את נפשה בכמה סינופים מעלתה אי אפשר למלל ולספר גם בעלה ובניה נתנו צדקה בעבורה ב׳ז׳ — נ׳ בש׳ט׳ יום ד׳ כ׳ד׳ מרחשון וג׳ בו ביום ת׳ ק׳י.

[5]) י׳א׳נ׳ האשה היקרה והישרה מרת עליכה בת הו״ה פו״מ כהר״ר נפתלי

Samuel wurde geboren im Jahre 1678[1]), und da, wie wir aus den vorhergehenden Nachrufen ersehen, in seiner Familie das Wissen und die Gelehrsamkeit von jeher geschätzt und gepflegt wurden, so dürfen wir wohl mit Recht annehmen, daß sein Vater schon früh es sich angelegen sein ließ, ihm eine möglichst umfassende Bildung zu verschaffen. In Metz selbst hatte er dazu die beste Gelegenheit, da schon damals die dortige Talmudschule weit über die Grenzen der Stadt und des Landes hinaus bekannt war und einen ausgezeichneten Ruf genoß. Ferner erfahren wir aus den Memoiren Glückels (S. 313), daß Samuel auch in Polen war, um den Talmud zu studieren. Dort erwarb er sich auch den Morenutitel. Als Glückel nach Metz kam, war er bereits mit Genendele, der Tochter Abraham Grumbachs[2]), verheiratet, und wohnte in seinem eigenen Hause. Um seine Studien fortsetzen zu können, wurde er in den ersten Jahren nach seiner Verheiratung von seinem Vater und seinem Schwiegervater reichlich unterstützt. Er bekam zwei Söhne (Meir und Abraham) und zwei Töchter, von denen die eine mit Olry, dem Sohne Moses Rothschilds, die andere mit einem gewissen Schwab sich verheiratete. Ihre Namen werden nicht genannt. Die Rothschilds nannten sich später auch Alcan. Demnach ergibt sich für die Familie Levy mit Weglassung der Seitenlinien ungefähr folgende genealogische Tabelle, die natürlich auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt.

היתן לוי ז'ל' בעבור שהלכה בתמימות וישרות וגומלת חסד עם דלים ועניים והשכימה והעריבה לב'ה' ועשתה תפלתה בשלימות וסיגפה את עצמה בסיגופים ותעניות וביתה פתוחה לעניים שגומלת חסד ועשתה צדקה באשר תשיג ידה והניחה אהריה איזה צדקה לצרכה אחר מותה ליתן תכף לעניי שרותה גם בנותיה נתנו בעבורה צדקה להקדש ב'ז'.

[1]) Die Quelle hierfür s. weiter unten.

[2]) Über diese Familie ist zu vergleichen mein Autsatz: Élie Schwab, rabbin de Haguenau, in RÉJ. XLIX, 104 fg

1. Mosche Ascher Levy.

2. Jekil Jacob. 3. Senior (1635). 4. Hanna.

5. David (1650). 6. Krönlein. 7. Juttele. 8. Moscheh (1655/6).

9. Jacob (1661).

10. Nethanel (1667). 11. Isaac Abraham Ephraïm (1684). 12. Juttele Rachel (1669). 13. Jittelin (1676).

14. Isaac Itzig (1714). 15. Hirz (1712). 16. Freudchele (1737).
uxor
I. Blümchen. II. Glückel.

17. Salomon. 18. Samuel. 19. Gittele Bilhah. 20. Hendele Sara 21. Hanna 22. Sara Rebecca 23. Ellechen.
Genendel Schwab. (1709). (1723) uxor. Isai Willstätt. (1728). (1750).

24. Meïr. 25. Abraham. 26. eine Tochter. 27. eine Tochter.
uxor uxor
Olry Alcan (Rothschild). Schwab.

II. Samuel Levy als Rabbiner im Elsaß.

Durch den westfälischen Frieden waren nur diejenigen Gebiete des Elsaß an Frankreich gekommen, die früher dem Hause Habsburg gehört hatten. Die Rechte der Reichsstände hingegen waren besonders anerkannt und wahrgenommen worden. Aber die französischen Verwaltungsbehörden verstanden es, die Oberhoheit der französischen Krone immer weiter auszudehnen, sogar bis auf die Reichsstädte, in welchen Frankreich nur die von den Habsburgern geübten Vogteirechte erhalten hatte.

Genau dieselben Vorgänge spielen sich auch hinsichtlich der elsäßischen Juden ab, die auch damals noch wie das ganze Mittelalter hindurch nicht als Personen sondern als Sachen, als Einnahmequellen, betrachtet, wurden. Die Landesherren, der Bischof von Straßburg, der Graf von Rappoltstein u. a., behaupteten das ihnen von den deutschen Kaisern verliehene Recht, Juden zu halten, Steuern von ihnen zu erheben und ihre Rabbiner und Vorsteher zu ernennen. Die Regierung aber setzte es durch, daß auch die Streitigkeiten der Juden dieser Gebiete in letzter Instanz durch den Hohen Rat entschieden werden sollten, während sie den in den ursprünglich habsburgischen Gebieten wohnenden gegenüber dieselben Rechte ausübte wie der Kaiser; sie erhob Steuern, ernannte die Rabbiner und Vorsteher usw.

Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß bei der Wahl der Rabbiner und Vorsteher deren Persönlichkeit und Herkunft für die französische Regierung nicht gleichgültig sein konnte. In einem neu eroberten Lande kam es sehr wohl darauf an, daß auch an der Spitze der Juden, die damals zwar noch nicht besonders zahlreich waren, aber doch keineswegs eine untergeordnete Rolle spielten[1]), möglichst zuverlässige Männer standen. Daraus erklärt es

[1]) Besonders als Armeelieferanten, wie aus den Denkschriften der Intendanten hervorgeht.

sich uns sehr einfach, wenn die ersten elsäßischen Rabbiner aus Metz stammten. War doch Metz fast schon hundert Jahre unter französischer Herrschaft und die dortigen Juden bekannt wegen ihrer zahlreichen Dienste, die sie schon oft als Armeelieferanten, als Finanzleute u. dgl. der französischen Regierung geleistet hatten.

Der erste vom Könige von Frankreich für das Ober- und Unter-Elsaß ernannte Rabbiner war Ahron Worms aus Metz, dessen Ernennungsdekret vom 21. Mai 1681 datiert (Vgl. RÉJ. XLI, 119). Er hatte seinen Sitz in Breisach. Aber schon drei Jahre später scheint er diese seine Stelle verlassen zu haben, um das Rabbinat von Mannheim zu übernehmen, wo er bis zum Jahre 1693 verblieb (vgl. Löwenstein, Kurpfalz, S. 99). Während dieses Zeitraumes scheint ein Rabbiner für das Elsaß von der Regierung nicht bestellt worden zu sein, vielleicht weil Ahron Worms seine Entlassung nicht eingereicht hatte. Erst am 30. Juni 1693 wählte sich die elsäßische Judenschaft einen solchen in der Person des Meyer Mutzig, der, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, identisch ist mit dem von Carmoly so oft erwähnten Meïr Carmoly, dem Ahnherrn seiner Familie. Neben ihm fungierten zwei Laienvorsteher: Wolf Bloch und Isaac Netter. Ihre Ernennung wurde vom Amtmann Scherer am 8. Juli 1692 bestätigt[1]). Auf die Anwesenheit eines Rabbiners in Neu-Breisach lassen auch zwei weitere von mir im Bezirksarchive zu Colmar aufgefundene Aktenstücke schließen[2]), aus denen hervorgeht, daß ein gewisser Aron Levy etwa vier Jahre hindurch die israelitische Jugend dortselbst unterrichtete, aber eines Tages aus einem nicht genannten Grunde mit dem Rabbiner in Konflikt geriet. Dieser ließ daher einen fremden

[1]) Bez.-Arch. Colmar. Notariat Neu-Breisach, Nr. 341–349, Schachtel 5.

[2]) a. a. O. Akten des Stadtarchivs der Neuen Stadt Breisach (53) und E. 1627.

Juden, Moses mit Namen, zur Erteilung des Unterrichtes kommen, während er über Aron Levy und über seine Frau und Kinder den Bann verhängte. Aron Levy beschwerte sich bei dem Amtmann Scherer, der zu seinen Gunsten entschied. Aber der Rabbiner und die Gemeinde wandten sich mit einer Apellationsklage an den Intendanten, in der sie hervorhoben, daß nach verschiedenen Verordnungen nur der Rabbiner zwischen Juden und Juden zu entscheiden habe.

Aron Levy wandte sich nun an den königlichen Prokurator Scheppelin mit der Bitte um Erlaubnis zur Erteilung des Unterrichtes, und diese wurde ihm in Ansehung des von ihm gezahlten Schirmgeldes auch bewilligt. Aber auch dem fremden Juden wurde gestattet, in Breisach zu verbleiben, wenn er Schirmgeld bezahle. Nur wenn er bei einzelnen Juden als bezahlter Diener angestellt würde, sei er auch davon befreit.

Bezüglich der Angelegenheit Scherer wurde durch einen königlichen Beschluß vom 8. Januar 1698 entschieden, daß ihm allein, und nicht dem Rabbiner, die Aburteilung der Streitigkeiten zwischen Juden und Juden zustehe.

Wir erfahren zwar nicht, ob der Rabbiner infolge dieses Beschlusses von seinem Amte zurücktrat oder nicht, aber wir gehen kaum fehl, wenn wir annehmen, daß diese Angelegenheit in erster Linie es war, welche die elsäßischen Juden veranlaßte, wiederum die Ernennung eines Rabbiners von seiten der Regierung anzustreben. Dazu aber kam noch ein anderes Ereignis, welches die Ausführung dieser Absicht beschleunigte.

Am 19. Dezember 1699 wurde nämlich von Christian dem Jüngeren, Grafen von Rappoltstein, zum Landesvorsteher der Juden seines Gebietes Baruch Weil aus Westhofen ernannt, nachdem im Jahre zuvor der bisherige Vorsteher, Jekil Reinau aus Rappoltsweiler, gestorben war. Die Wahl Baruch Weils erklärt sich hauptsächlich daraus, daß er, wie aus zahlreichen Urkunden hervorgeht, mit dem Grafen in geschäftlicher Verbindung stand. Er wurde nun

durch diese Ernennung bevollmächtigt, die Juden für etwa begangene Delikte zu bestrafen, worüber er ein Register zu führen und einen Auszug daraus alle 3 Monate der Herrschaft vorzulegen hatte; ferner hatte er ein Verzeichnis über die ankommenden und abgehenden Juden, über die Heiraten (und Todesfälle?) zu führen. Seinen Befehlen hatten sämtliche Juden der Grafschaft zu gehorchen und, falls er es verlangte, vor ihm zu erscheinen. Strafsachen aber konnten nur von einem christlichen Richter entschieden werden[1]).

Mit dieser Ernennung war jedoch ein Mann nicht zufrieden, der sowohl bei seinen Glaubensgenossen wie bei der französischen Regierung in hohem Ansehen gestanden zu haben scheint; es war Alexander Doterle aus Colmar.

Schon der Umstand, daß es ihm gestattet war in Colmar zu wohnen, woselbst ja den Juden im Allgemeinen nicht einmal das Übernachten innerhalb der Mauern erlaubt war, schon dieser Umstand beweist, daß Alexander Doterle eine hervorragende Stellung unter seinen Glaubensgenossen einnahm. Er war ohne Zweifel Pferdelieferant der französischen Armee. Aus einer im Bez. Arch. zu Colmar (C. 1558) befindlichen Urkunde ersehen wir, daß er sich im Vereine mit Isaac Netter aus Breisach am 6. Dezember 1693 bei dem Intendanten de la Grange darüber beschwerte, daß die Beamten von Breisach die Kriegsleute bei ihnen einquartierten. Sie werden als Pferdehändler bezeichnet. Nach einer anderen dortselbst befindlichen Urkunde (E. 1626) war er später auch in Paris.

Nun hatte, wie wir aus einem Aktenstück (E. 1627) ersehen, einer seiner Söhne die Tochter des letzten Judenvorstehers in Rappoltsweiler geheiratet, und nach dessen im Jahre 1698 erfolgten Tode hatte er vermutlich gehofft, daß ihm selbst dieses Amt übertragen werden würde. Da er sich nun aber in dieser seiner Hoffnung getäuscht sah, war er bestrebt, mit

[1]) Bez.-Arch. Colmar, E. 1629.

allen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, dem Grafen von Rappoltstein und dem von ihm ernannten Vorsteher Baruch Weil Schwierigkeiten zu bereiten, und wir dürfen ersterem wohl Glauben schenken, wenn er behauptet, daß Alexander Doterle es war, der die oberelsäßischen Juden anstiftete, sich mit einer Beschwerde an den König zu wenden.

Die jüdischen Gemeinden, so heißt es in dieser unter Anderem, von Pfirt bis Rosheim, vom Gebirge bis an den Rhein, hätten bis jetzt immer einen Vorsteher gehabt, der mit der Lage und den Vermögensverhältnissen der einzelnen Juden am besten vertraut gewesen sei und ihnen die Befehle des Königs mitzuteilen pflegte. Jetzt aber wolle sich ein Baruch Weil aus Westhofen, Grafschaft Hanau, also zu den Juden des Unter-Elsaß gehörend, zum Landesvorsteher aufwerfen. Das solle ihm verboten werden.

Dem Gesuche wurde Folge gegeben. Am 22. Mai 1700 wurde Baruch Weil und am 25. desselben Monats den Gemeindeältesten von Rappoltsweiler (Aron Honel und Jäckel dem langen) die Verordnung zugestellt, daß Baruch Weil sich vorläufig nicht mehr als Judenvorsteher bezeichnen solle und die Gemeinden ihn nicht als solchen anerkennen dürften[1]).

Damit war aber der Graf von Rappoltstein keineswegs einverstanden. Er ließ sofort eine für die königliche Regierung bestimmte Denkschrift verfassen, in welcher nach Klarlegung des Tatbestandes hauptsächlich die Tatsache bewiesen werden sollte, daß die Verordnung vom 25. Mai 1700 die Rechte des Grafen als des obersten Gerichtsherrn schmälere.

Die Beweisgründe sind im Wesentlichen folgende:

1. Die Verordnung macht den dem Juden Baruch Weil ausgefertigten Bestallungsbrief hinfällig.

2. Sie benimmt dem Grafen selbst die Fähigkeit, nach Gutdünken einen Vorsteher anzustellen, ein Recht, das er und seine Vorfahren bis jetzt immer ausgeübt hätten.

[1]) Bez.-Arch. Colmar, a. a. O., E. 1627.

3. Er wird hierdurch der Möglichkeit ausgesetzt, in seinem Gebiete eine fremde Gerichtsbarkeit dulden zu müssen, nämlich die eines Rabbiners, der in seinem Gebiete die Gerichtsbarkeit ausüben werde über die Juden, die ihm, dem Grafen, zu eigen gehörten.

4. Er würde bei Aufrechterhaltung der Verordnung alle von den Juden ihm geschuldeten Einnahmen verlieren, die Weinsteuer, die Strafgelder und sonstige Gefälle, da er keine ihm ergebene Person mehr haben würde, welche die Juden beaufsichtigen könnte.

5. Baruch Weil sei überhaupt nur zur Wahrung der herrschaftlichen Interessen angestellt worden, die königlichen Angelegenheiten dagegen verblieben nach wie vor in den Händen dessen, der sie bis jetzt verwaltet habe.

6. Die Juden von Rappoltsweiler gehörten dem Grafen als vollkommenes Eigentum, da sie sein Ahnherr vom Kaiser Ludwig im Jahre 1331 gekauft habe. Außer dem Rechte, welches die elsäßischen Lehnsherren für gewöhnlich an den in ihren Gebieten ansäßigen Juden besäßen, stehe demnach dem Grafen auch noch das des Kaisers und des Reiches, also auch das des Königs, zu.

7. Alle Lehnsherren der Provinz haben das Recht, nach Gutdünken einen Vorsteher anzustellen und einen Rabbiner aufzunehmen, wie das noch jetzt im Bistum Straßburg, in der Grafschaft Hanau und anderswo geschehe, obschon sie nur das ihnen von der obersten Gerichtsbarkeit zukommende Schutzrecht an den Juden haben. Den Grafen von Rappolstein gebühre dieses Recht um so eher, als sie gemäß Verpfichtung auch das Hoheitsrecht über sie besitzen, da sie dafür dem genannten Kaiser 800 Mark Silbers bezahlt hätten.

8. Dem Juden Baruch stehe es frei, entweder selbst das Amt eines Vorstehers zu verwalten oder einen Vorsteher anzustellen, der aus Rappoltsweiler stamme und daher mit den Verhältnissen der jüdischen Familien besser

vertraut sei als einer, der in Colmar oder anderswo seinen Wohnsitz habe[1]).

Wer nur ein wenig zwischen den Zeilen zu lesen versteht, ersieht aus dieser Denkschrift, daß schon damals bei der Gegenpartei Baruch Weils und des Grafen von Rappoltstein die Absicht bestand, nicht nur einen Vorsteher sondern auch einen Rabbiner für die elsäßischen Juden ernennen zu lassen. Wahrscheinlich wurden zu jener Zeit bereits Unterhandlungen mit Samuel Levy gepflogen, der auch schon bald darauf nach dem Elsaß gekommen zu sein scheint. Aber auch Baruch Weil hatte seine Anhänger, und diese verweigerten dem Rabbiner und Gegenvorsteher Alexander Doterle den Gehorsam, worüber sich diese beiden bei dem Intendanten Le Pelletier de Houssaye beschwerten. Dieser erließ infolge dessen am 12. August 1700 eine Verordnung, gemäß welcher alle vom Rabbiner und Vorsteher getroffenen Bestimmungen in Angelegenheiten zwischen Juden und Juden ausgeführt werden sollten[2]).

Es ist sicherlich kein Zufall und auch nicht bloßer Oppositionsgeist gegen den Grafen von Rappoltstein, wenn der Intendant in so offenkundiger Weise sich auf die Seite der Gegenpartei stellte. Vielmehr werden wir den Grund hierfür hauptsächlich darin zu suchen haben, daß Samuel Levy ihm persönlich bekannt und von Metz aus empfohlen war.

Das wird auch wohl Glückel meinen, wenn sie in ihren Memoiren (S. 313) sagt: אין קצת פון כנ״ל בידי עלטרין איר איטירעטעט גימאכט דאז מאן בני חורגי מוהר״ר שטואל סנ״ל האט פאר איין אב״ד איף גינומין תיך עלויש, d. h. das Ansuchen der beiden genannten Eltern (sc. Hirz Levy und Abraham Grumbach) war teilweise schuld daran, daß man meinen Stiefsohn R. Samuel Levy zum Rabbiner im Elaß aufgenommen hat. Auch der Neffe Samuels, Élie Schwab, hatte es zwei Jahrzehnte später hauptsächlich der hervorragenden Stellung

[1]) Bez.-Arch. Colmar, a. a. O.

[2]) a. a. O.

seines Vaters, Jacob Schwab in Metz, zu verdanken, daß er das Rabbineramt in Hagenau erhielt (Vgl. RÉJ. XLIX, 109).

Allein Samuel Levy konnte und wollte sich mit der Unterstützung des Intendanten, so wertvoll sie auch war, nicht begnügen. Er suchte vor Allem ein königliches Ernennungsdekret zu erlangen, das ihm in bedeutend erheblicherem Maße Macht und Ansehen sowohl bei seinen Glaubensgenossen als auch bei dem Grafen von Rappoltstein zu verschaffen geeignet war. Zur Erlangung eines solchen Dekrets war jedoch in erster Linie ein Gesuch der Juden selbst erforderlich. Es wurde daher auf den 16. November 1700 eine Delegiertenversammlung der elsäßischen Juden nach Colmar einberufen, in welcher die Absendung eines solchen Gesuches an den König beschlossen wurde. Sein Inhalt ist im Wesentlichen folgender: Da der König den Juden des Ober- und Unter-Elsaß gestattet habe, einen Rabbiner zu halten, so möge er ihnen auch die Möglichkeit gewähren, sich dieser Erlaubnis zu bedienen. Sie hätten nun eine Versammlung einberufen und den gelehrten und erfahrenen Rabbiner Samuel, Sohn des Cerf Levy, des Ältesten und Vorstehers der Juden zu Metz, gewählt. Sie hätten sich verpflichtet, nur ihn als Rabbiner anzuerkennen, ihm dieselben Rechte zu gewährleisten, die alle anderen Rabbiner in Deutschland und Italien besäßen. An Gehalt garantierten sie ihm jährlich 200 l.[1]), außer den ihm zukommenden Gebühren für Casualfälle, ferner sollte er von sämtlichen Abgaben der Juden befreit sein.

Dieses Aktenstück wird zwar, wie wir weiter unten sehen werden, von der Gegenpartei als unecht und erst später fabriziert angefochten, aber ein Beweis dafür wird nicht erbracht. Unterzeichnet ist dasselbe von Alexandre Doterle aus Colmar, Aaron Weil (aus Rappoltsweiler), Meyer Lazare (vermutlich der obgenannte Meyer Mutzig, welcher damals wohl noch in Breisach oder in Biesheim

[1]) Am 1. April 1701 wurde dasselbe auf 300 l. erhöht.

wohnte), Abraham Raphaël (aus Breisach oder Biesheim[1]), Samuel Verd, Jacques Vayant (vermutlich identisch mit Jakob Heymann aus Breisach[2]), Raphaël Moyses (aus Bergheim), Mendlé Bloch (vielleicht aus Sulz), Jacques Götschel (wahrscheinlich identisch mit Jäckel Götschel aus Rappoltsweiler, er hatte sich nach einem im Bez. Arch. zu Colmar [E. 1628] befindlichen Verzeichnisse der Juden in R. vom 14. Nov. 1702 im J. 1692 verheiratet; bei ihm waren damals 2 Kinder und eine Magd, ein Sohn von seinem verstorbenen Bruder Isaac und sein lediger Bruder Abraham als Knecht). Die übrigen Namen vermag ich augenblicklich noch nicht zu indentifizieren, es sind: Jude Merx, Jesaye Lazare, Lazare Moyse, Elkan Salomon, Aaron Moyses, Joël Salomon, Benjamin Natan, Jude Jacque, Lazare Kohen, Moyse Meyer, Jacques Lazare, Samson Lehman Kohheim und Isaac Kohheim[3]).

Die Anhänger Baruch Weil's scheinen gegen dieses Gesuch keine weiteren Schritte unternommen zu haben, jedenfalls aber wollten sie in den Augen ihres Schirmherrn, des Grafen von Rappoltstein, gerechtfertigt sein und ließen ihm einige Tage später durch Moses Jakob, von dem später noch oft die Rede sein wird, eine Erklärung überreichen des Inhalts, daß sie niemals weder die Juden des Ober-Elsaß noch irgend einen anderen Juden beauftragt hätten, gegen Baruch Weil vorzugehen, daß sie vielmehr bereit seien, den Befehlen und Verordnungen zu gehorchen, die der Graf durch Baruch Weil ihnen erteilen werde. Diese Erklärung ist mit folgenden Unterschriften versehen: Aaron Juif (auch Aron Honel genannt, er war nach dem vorhin genannten, Verzeichnis aus Schlettstadt gebürtig und im Jahre 1678 nach Rappoltsweiler gekommen, er war verheiratet

[1]) Vgl. das S. 489, Anm. 1 angeführte Aktenstück.

[2]) Vgl. a. a. O.

[3]) Bez.-Arch. Colmar, a. a. O. Bezüglich der beiden zuletzt genannten, vgl. weiter unten.

mit der Tochter des »langen Juden«, d. i. wohl Jäckel der lange, er hatte i. J. 1702 vier Kinder, 2 Knaben und 2 Mädchen, und eine Magd), Jäckele le grand juif (d. i. eben der genannte Jäckel der lange, er stammte aus R. und war im J. 1702 bereits 30 Jahre verheiratet, er hatte vier Kinder, 3 Söhne und 1 Tochter), Barouch le grand Juif (Sohn des Vorigen, seit 20 Jahren verheiratet und hatte 2 Töchter und eine Magd), Isaac Hurz juif (vermutlich ein Sohn des i. J. 1702 bereits verstorbenen Hirz Reinau, über den ich an anderer Stelle näheres zu berichten gedenke. Er hatte sich um das Jahr 1684 verheiratet und hatte damals 3 Kinder), Gumbrich Hirz (Bruder des Vorigen, verheiratete sich zirka 1689 und hatte anno 1702 3 Kinder und 1 Magd bei sich), ישעי' בר אברהם ז"ל (wahrscheinlich Scheyele Wesch (d. i. aus Westhausen) aus Oberehnheim gebürtig, kam im Jahre 1700 nach R., nachdem er früher in Breisach gewohnt hatte, auch von ihm wird später noch oft die Rede sein), אליקום בר יעקב (scheint i. J. 1702 nicht mehr in R. gewesen zu sein), Gumbrich Moses (vermutlich identisch mit Gumbrich Speyer, dem nach dem erwähnten Verzeichnisse i. J. 1690 die Niederlassung in R. gestattet wurde, da er aus Speier wegen »dem brennen« hat wegziehen müssen. Er hatte i. J. 1702 1 Sohn und 1 Tochter), Jakob Getschel (vielleicht ein Sohn des vorhin genannten אליקום בר יעקב), Hurz Iakob juif[1]) (das Verzeichnis v. J. 1702 erwähnt einen Hirz, des alten verstorbenen Josephs Sohn, hat geheyrat vor 3 Jahren, hat 1 Söhnlein; trotzdem können diese beiden Hirz identisch sein, er würde sich dann nach seinem Großvater Iakob, dem früheren Vorsteher Jekil Reinau, genannt haben).

Der Bitte der elsäßischen Juden wurde willfahrt. Durch ein von König Ludwig XIV. am 20. Januar 1702 erlassenes Dekret wurde den Juden des Ober- und Unter-Elsaß gestattet, den von ihnen gewählten Rabbiner an

[1]) Bez.-Arch. Colmar, E. 1629.

Stelle des Ahron Worms, der seine Entlassung eingereicht hatte, anzunehmen. Samuel Levy habe seine Funktionen in derselben Weise auszuüben, wie es in Metz geschehe. Dem Hohen Rate in Colmar wurde anheimgegeben, dieses Dekret zu registrieren, damit sich Samuel Levy seines Inhaltes vollkommen und friedlich bedienen könne, ohne von Jemand in der Ausübung seines Amtes gestört zu werden[1]).

Es sollte sich nur zu bald herausstellen, daß diese Maßnahmen keineswegs überflüssig waren. Der obgenannte Scheyele Wesch in Rappoltsweiler und ein gewisser Joseph Katz in Biesheim hatten ein Kompagniegeschäft. Eines Tages bekamen sie wegen geschäftlicher Angelegenheiten Streit miteinander, und es kam zu einem Prozeß. Da sich dieser jedoch zu sehr in die Länge zog, wählten die Parteien je einen Vertreter — Moses Jakob aus Rappoltsweiler und Samuel Werth aus Biesheim — mit dem Auftrage, für sie einen Schiedsvertrag abzuschließen. Dieser Vertrag wurde am 29. Mai 1702 von Moses Jakob in hebräischer Sprache abgefaßt und dabei die Bedingung festgesetzt, daß derjenige, welcher den Vertrag rückgängig machen würde, eine Strafe von 100 Dukaten zahlen sollte, wovon ein Drittel der königlichen Regierung, ein Drittel der Herrschaft (Rappoltstein) und ein Drittel den jüdischen Armen zufallen sollte.

Als diese Sache ruchbar wurde, erließen die Judenvorsteher Alexander Doterlé aus Colmar, Samson Kohen aus Oberehnheim, Aaron Weil aus Rappoltsweiler, Raphaël Moyses aus Bergheim und Isaac Cohen aus Rappoltsweiler, am 28. Juni eine Verordnung, nach welcher sich sowohl die beiden Schiedsrichter wie auch die Parteien beim Rabbiner zu entschuldigen und ihm Genugtuung zu leisten hätten dafür, daß sie sich einen Eingriff in seine amtlichen Befugnisse hätten zu schulden kommen lassen; sollte der eine oder andere von ihnen dieses unterlassen,

[1]) Bez.-Arch. Colmar, Enregistrement, I. Abt., Bd. X, pag. 256.

so werde er in den Bann getan werden und so lange darin verbleiben, bis er seine Strafe verbüßt habe[1]).

Infolgedessen kamen am 5. Juli Scheyele Wesch und Joseph Katz zum Rabbiner und schlossen einen neuen Vertrag. Das von Moses Jacob und Samuel Werth gefällte Urteil wurde für hinfällig erklärt. Sollte jemals wieder eine Streitigkeit unter ihnen entstehen, so verpflichteten sie sich, diese nur durch den Rabbiner schlichten zu lassen. Das ihm ausgefertigte Urteil übergab Scheyele dem Rabbiner, und Joseph Katz, welcher das Schriftstück nicht bei sich hatte, versprach, das Gleiche zu tun. Der diesem Vertrage zuwider Handelnde sollte eine Strafe von 100 Talern bezahlen, wovon ein Drittel der königl. Regierung, ein Drittel der Judenheit, die Hälfte eines Drittels der Herrschaft und die andere Hälfte dem Rabbiner zukommen sollte. Schließlich erklärten die Parteien, daß der Rabbiner auf ihr Bitten und Verlangen dem Moses Jacob unter Androhung einer schweren Strafe befohlen habe, ihm den Schiedsvertrag zu übergeben, da derselbe ungültig sei; dieser habe es jedoch nicht getan, sondern den Vertrag behalten und den Rabbiner noch beleidigt[2]).

Eine ganz andere Darstellung dieser Angelegenheit gibt der Judenvorsteher Baruch Weil in Rappoltsweiler den wir ja schon oben als Gegner des Rabbiners kennen gelernt haben. Er wandte sich an die Amtsschreiberei der Herrschaft Rappoltstein mit der Erklärung, daß die streitenden Parteien den Schiedsvertrag »wahrscheinlich zum Zwecke einer List oder eines Betruges« von Moses Jacob zurückverlangt hätten, er aber habe diesem, als er ihm auf dem Wege zum Rabbiner begegnete, zur Wahrung der herrschaftlichen Interessen und unter Androhung einer Strafe von 20 Talern verboten, sich des Vertrages zu entledigen. Zugleich ersuchte er die Herrschaft, gegen den

[1]) Bez.-Arch. Colmar, E. 1627.
[2]) a. a. O.

Rabbiner, welcher unter Androhung einer Strafe von 100 Talern und des Bannes den Vertrag verlangte, einzuschreiten und ihn von seinem ungerechten Unterfangen abzuhalten. Daraufhin ließ man Moses Jacob rufen und befahl ihm, den Vertrag bis auf Weiteres in der Amtsschreiberei zu hinterlegen und den Rabbiner wegen des über ihn verhängten Bannes zu verklagen[1]). Ersteres geschah am 8. Juli und Letzteres am 10. Juli.

Nun aber wandte sich der Rabbiner Samuel Levy mit einer Berufungsklage an den Hohen Rat in Colmar. Er beschwerte sich sowohl über Moses Jacob, der sich geweigert, ihm den Vertrag herauszugeben, als auch über den Amtmann Bartmann, der ihm auf Ersuchen des Moses Jacob eine Vorladung zugeschickt habe, obwohl er dazu nicht berechtigt sei, da nur der Hohe Rat selbst für den Rabbiner die Berufungsinstanz bilde. Er bittet daher den Hohen Rat:

1. seinen Widerspruch gegen die Vorladung des Amtmannes als begründet zu erachten;

2. ihm zu gestatten, den Moses Jacob sowie nötigenfalls jeden Anderen zu verklagen;

3. zu bestimmen, daß die Parteien für den nächsten Verhandlungstag vorgeladen werden sollen und daß Moses Jacob vorläufig den Vertrag bei ihm zu hinterlegen habe;

4. ihm zu bescheinigen, daß er das von Baruch erlassene Verbot als Eingriff in seine Rechte als Rabbiner betrachte, und

5. ihm zu erlauben, den genannten zu Westhofen wohnenden Baruch zu verklagen, damit ihm verboten werde, ihn in seinen Funktionen als Rabbiner zu stören und sich als Vorsteher der Juden zu Rappoltsweiler zu bezeichnen, und damit er wegen dieses Vergehens in die Kosten des Verfahrens und zu einer vom Hohen Rat zu bestimmenden Strafe verurteilt werde,

[1]) Bez.-Arch. Colmar, a. a. O.

(Fortsetzung folgt.)

Noch ein Wort über אדני השדה.

Von **N. M. Nathan.**

Name und Natur des Tieres, welches in der Mischna Kilajim 8, 5 אדני השדה heißt, sind bisher der wissenschaftlichen Forschung ein Rätsel gewesen. Auch die Ausführungen Elias Finks »über das angeblich fabelhafte Tier אדני השדה der Mischna« in der vorletzten Nummer dieser Monatsschrift[1]), welche auch die Anregung zu der vorliegenden Notiz gegeben haben, haben das Dunkel nicht erhellt; das einzige wesentlich Neue, was E. Fink gebracht hat, die Emendation des טבור in der Erklärung des palästinensischen Talmud, läßt sich, wie wir weiter nachweisen werden, nicht halten. Deshalb dürften die nachstehenden Ausführungen noch am Platze sein.

Im palästinensischen Talmud übersetzt ein Rabbi Jose, von dem wir weiter unten ausführlich reden werden, den hebräischen Ausdruck אדני השדה mit dem aramäischen בר נש דטור[2]). Und zwar ist das eine wörtliche Übersetzung. שדה ist nämlich gleich dem assyrischen šadû »Berg«, was schon H. Pick in seinen »Talmudischen Glossen zu Delitzschs Assyrischem Handwörterbuch«[3]) erkannt hat, somit טור sein aramäisches Äquivalent. אדני hingegen ist ein nomen denominativum von einem Stamme אדן, welcher neben dem Stamme אדם existiert haben muß, und bedeutet gleich dem aramäischen בר נש »Menschlein«.

Auf diese Gleichung אדן = אדם hat schon Estori ha-Parchi in seinem Kaftor-wo-ferach . . . מן אדם ויהיה נו"ן אדני

[1]) S. 173—182.

[2]) j. Kil. 31 c: אדני השדה חיה. ייסי ערקיי בר נש דטור הוא והוא חיי מן טיבוריה אימסק טיבוריה לא חיי.

[3]) S. 33.

במקום מ"ם ויהיה אדן כמו אדם . . . hingewiesen[1]). Hier möge sie des näheren erwiesen werden. Der Wechsel des hebräischen מ mit dem n-Laut einer anderen semitischen Sprache ist häufig beobachtet[2]); innerhalb des Hebräischen allein bei שטם = שטן anfeinden, befehden. Ferner findet sich in einem von Paul v. Kokowzoff herausgegebenen Fragment eines Manuskriptes des palästinensischen Talmuds die Lesart כמה א ד ן רוצה ליטול[3]). Und endlich noch ein der Sprachvergleichung entnommenes Argument: auch der Araber nennt das in Rede stehende Tier dem gleichen Sprachgefühl folgend wegen seiner Menschenähnlichkeit نسناس, d. i. »Menschlein«[4]).

Alle Zweifel aber an dieser Etymologie des Wortes אדני schwinden, wenn wir den bereits von Fink zitierten Midrasch zu Hiob 5, 23 zum Beweise heranziehen, welchen S. Buber in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Tanchuma nach einem Oxforder Manuskript veröffentlicht hat[5]). Ich setze ihn, der für unsere Ausführungen in mehrfacher Hinsicht instruktiv ist, in seinem vollen Wortlaut hierher:

ואית מדרש עם אבני השדה בריתך (איוב ה' כ"ג), אדמי כתיב, ומהו אדמי, מעשה בזקן אחד שנתארח בההוא מקום בבית חסיד, ועשה

---

[1]) Teil 2, Abschn. 58, geg. Ende (ed. Edelmann S. 124). [Vgl. jetzt hierzu oben S. 456. M. Br.]

[2]) s. W. Wright, Lectures on the comparative Grammar of the Semitic Languages, S. 67.

[3]) s. B. Ratner, Varianten des Jerusalemischen Talmuds, Kilajim S. 66. — Will man einen Stamm אדן nicht annehmen, so muß das Auftreten des נ in אדני als eine partielle Assimilation des מ von אדם an das ד erklärt werden; vgl. P. Haupt zu Jes. 43, 4 in SBOT., Bd. 10, S. 133 und ZDMG. LXI, S. 194. In der Sache selbst wird aber dadurch nichts geändert.

[4]) Über den نسناس s. Nöldeke, Tiernamen mit Reduplikation in »Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft«, S. 108. — Der anonyme Verfasser des Mischnawörterbuches Ms. Berlin Or. (kl.)Oct. 338 schreibt über den نسناس: ולמן חדת לה טן קוה אלוהם זאיד עלי מאיר אלחיואנאת חתי כאד אן יקארב אלאנסאן סמי נסנאס באלתצגיר.

[5]) S. 125.

לו כבוד גדול, לצהרים אמרה לו אשתו של בעל הבית לבעלה אדוני מה נאכל הלילה לכבוד האורח, אמר לו אדם שלנו, שמע הזקן הרגיש ואמר בלבו שמא במקום הזה אוכלין זה את זה, כשם שיאכלו האדם שאמר לכבודי, כך שמא יבא אחר אחרי שיאכלוני לכבודו, מה עשה אותו הזקן, יצא מאותו בית והלך ובא לבית אחר, לעת האוכל הלך הבעל הבית הראשון ושאל לכל שכניו ראיתם הזקן שבא היום לביתי, אמר אחד ראיתי נכנס בבית פלוני, הלך לשם ונמצא שהיה על השלחן, אמר לו אדוני למה ככה עשית להניח את ביתי, עלה מכאן ובא אלי, אמר לו לא אלך, ובקשו פעמיים ושלש ולא אבה, הלך לו, כשהלך בעל הבית הראשון אמר לו האחרון, למה עשית ככה לבייש זה החסיד, והוא איש אלהים, אמר לו כזה וכזה שמעתי ותרגז בטני מתוך היראה ברחתי ובאתי הנה. התחיל אותו בעל הבית שוחק ואמר לו, כלום קרית בספר איוב, אמר לו כן, אמר לו כי עם אדני השדה בריתך, אדמי כתיב, במקומינו מין ירק הוא זה יוצא מן האדמה כשאר עשב, והוא כדמות אדם ונשרש בארץ, וכשיוצא מן הארץ יוצא ראשו תחלה עד שיוצא חוץ לארץ כולו, ובאמצע . . . מקום שאר בני אדם, יש כמין מעיין . . . מראש אחר . . . האחד נשרש ניטין והוא כשאר הפרי נתון בזנב שלו כן הוא באותו מעיין עד שהוא מתכשל כל צרכו, ואז הוא שמן ביותר ונוסס, וזהו כי עם אדמי השדה בריתך וחית השדה השלמה לך (איוב שם), שאין רשות לחיה להזיק אותו אדם.

»Einst hörte ein Mann, der in einem fremden Hause als Gast weilte, wie die Frau seines Wirtes diesen fragte, was sie zu Ehren ihres Gastes am Abend essen sollten. Da antwortete dieser: Wir haben ja noch einen אדם (scil. Menschen). Da fürchtete sich der Gast und floh zu einem andern Manne. Zur Essenszeit kam sein erster Wirt und lud ihn ein, aber er weigerte sich trotz wiederholten Drängens. Da fragte sein zweiter Wirt ihn, warum er also diesen gottesfürchtigen Mann beschämt und beleidigt habe. Und der Gast erzählte, was er gehört hatte. Da fing sein Gastfreund an zu lachen und fragte ihn: Hast du denn noch nie im Buche Hiob gelesen? Gewiß, antwortete jener. Nun, sagte der Freund, dann kennst du gewiß auch die Stelle כי עם אדני השדה בריתך. Dieses אדני השדה ist eine Pflanze, welche man hierzulande wegen ihrer menschenähnlichen Gestalt אדם nennt.«

In diesem Midrasch also — dem freilich die wahre Bedeutung des Wortes אדני unbekannt ist — wird die Gleichstellung von אדני und אדמי in klaren Worten ausgesprochen. Aber das ist, wie wir schon andeuteten, noch in anderer Hinsicht von Interesse. Aus ihm geht zweifellos hervor, daß sein Autor Hiob 5, 23 anstatt des in unsern Texten stehenden und allen Übersetzungen zugrunde liegenden אבני השדה — mit ב — die Worte אדני השדה — mit ד — gelesen haben muß; nur so ist die Entstehung des ganzen Midrasch verständlich. Dadurch aber wird eine schon häufiger auf Grund des Zusammenhanges, insbesondere des Parallelismus[1]) ausgesprochene Vermutung zur Gewißheit, daß in jener Hiobstelle nicht von »Steinen des Feldes«, sondern von einem wilden Tiere die Rede ist. Demgemäß darf auch אבני nicht von אֶבֶן abgeleitet werden, sondern muß, wenn hier nicht ein sonst ganz unbekanntes Substantiv אבן vorliegt, wie dies schon Levy in seinem neuhebräischen Wörterbuch[2]) vermutungsweise ausgesprochen hat, mit בן, bezw. arabischem ابن zusammengestellt werden; אבני השדה bedeutet daher wohl »Söhnchen des Berges, Bergbewohner«[3]).

Aus den vorhergehenden Ausführungen geht mit Sicherheit hervor, welchem Teile des Tierreiches der אדני השדה angehört. Er ist, wie man auch bisher angenommen hat, ein menschenähnliches Tier, vermutlich der Orangutang. Dann aber muß die von H. Pick aufgestellte Gleichung

---

[1]) Die Verse Hiob 5, 22—23 lauten: לשד ולכפן תשחק ומחית הארץ אל תירא, כי עם אבני השדה בריתך וחית הארץ השלמה לך. »Der Verheerung und der Teuerung lachst du, und vor dem Wilde des Landes brauchst du dich nicht zu fürchten. Denn mit אבני השדה bist du im Bunde, und das Wild des Berges ist dir befreundet.«

[2]) Teil II, S. 140 a.

[3]) Raschi bemerkt zu אבני השדה Hiob 5, 23: מין אדם הוא. Ascher ben Jechiel liest wie die Leydener Handschrift des palästinensischen Talmud Kilajim 8, 5: אבני השדה und bemerkt: לשון תורה כי עם אבני השדה בריתך. S. auch Levy, a. a. O. I, S. 30 und Sammters Mischnaausgabe z. St.

אדני = assyrischem udînu[1]) fallen. Denn der udînu ist ein Vogel, wie der Zusammenhang der Texte und das dem Worte udînu stets vorangehende Ideogramm issuru = Vogel beweist. Eher wäre an die udumi zu denken, welche in der Aufzählung einer an Salmanassar II. geleisteten Tributsendung aus dem Lande Musri erwähnt werden und deren Bild auf der zugehörigen bildlichen Darstellung zu sehen ist[2]). Was das Tier יתוש betrifft, mit dem man den אדני השדה identifiziert hat, so ist noch ungewiß, ob dieses Tier ein Wild oder ein Vogel war[3]).

Und nun die von E. Fink vorgeschlagene Konjektur. Gegen sie sprechen die verschiedensten Gründe. Keine Handschrift, keiner der Autoren, welche die betreffende Stelle des palästinensischen Talmuds in sonst durchaus nicht völlig übereinstimmender Weise zitieren, bestätigt sie[4]). Der Hinweis, daß טבור hebräisches Sprachgut ist, ist nicht stichhaltig; auch im babylonischen Talmud findet sich טיבורא = Nabel[5]). Ferner weist das Suffix des pronomen possessivum יה — denn dieses liegt doch offenbar hier vor — darauf hin, daß טבור ein Glied, ein Organ des אדני השדה ist. Endlich aber, und das ist das Wichtigste, beweist gerade das Wunderbare an dem Berichte des R. Jose über den אדני השדה, daß die Lesung טיבוריה richtig ist. Denn dieses Tier, das sich so sehr der Beobachtung entzog, daß es den Lehrern der Mischna zweifelhaft war, ob es ein Tier oder ein Mensch sei, mußte ja gerade der Gegenstand von Fabeleien werden. Dem arabischen نسناس ist es nicht besser ergangen. Er

[1]) a. a. O. S. 32.

[2]) Layard, Inscriptions in the Cuneiform Character, from Assyrian Monuments. London 1882, S. 98.

[3]) Lewysohn, Zoologie des Talmuds, S. 358; Kohut I, S. 564.

[4]) S. Ratner a. a. O. In der oben erwähnten Berliner Handschrift heißt es ebenso: ומאל פי אלערוך בר נש דטור והוא חיי מן טיבוריה איפסוק טיבוריה לא חיי.

[5]) Sabb. 66 a: סחופי כסא אטיבורא שפיר דמי.

muß sich — nach den Berichten arabischer Schriftsteller — mit einem Bein und einem Auge begnügen[1]). Es dürfte also bei dem bisherigen Texte והוא חיי מן טיבוריה איפסיק טיבוריה לא חיי bleiben.

Außerhalb des Zusammenhanges sei dann noch bemerkt, daß, wie Varianten zu der Stelle des palästinensischen Talmud ergeben, in dem sichtlich korrumpierten ייסי ערקי, wie E. Fink vermutet[2]), der Personenname Jose enthalten ist[3]). Ob indessen ערקי richtig mit »Riemenschneider« wiedergegeben ist, bleibe dahingestellt, es müßte dann auch wohl ערקא, das sich allerdings auch in einer Handschrift findet, nach der Analogie von נפחא gelesen werden. Eher wäre ערקי oder ערקאי als Herkunftsname zu fassen, wie dies beispielsweise Levy[4]) und M. Schwab[5]) getan haben. Diese nomina gentilicia werden freilich meistens mit dem Artikel versehen, wie הגלילי, הארבלי, »aus Arbela, Medien, Galiläa«, aber es findet sich auch שזורי Sabb. 26 a, bezw. שיזורי j. Sabb. 5 c »aus Schesar«[6]).

---

[1]) S. Nöldeke a. a. O. Maimonides bemerkt zu Kil. 8, 5 kurz und kritisch: אלנסנאם ויוצף מן אכבארה פי אלכתב כתיר.

[2]) a. a. O. S. 180.

[3]) S. Ratner a. a. O. Auch Isak ben Malki-Zedek aus Siponto as אמר יוסי, s. die Wilnaer Talmudausgabe z. St.

[4]) a. a. O. III, S. 706 a.

[5]) M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem II, S. 306.

[6]) S. auch noch Neubauer, La géographie du Talmud, S. 299 s. v. ערקת לבנה.

Protokoll

der

Sitzung des Ausschusses der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« am 26. Juni 1907.

Anwesend: Baneth, Bloch, Brann, Cohen, Guttmann, Karpeles, Lucas, Maybaum, Philippson, Rosenthal, Simonsen, Vogelstein, Weisse, Nathan.

Entschuldigt: Adler, Bacher, Kroner, Posnanski, Porges, Schwarz, Steckelmacher, Werner.

1. Der Vorsitzende eröffnet um $10^1/_4$ Uhr die Sitzung mit einem Nachruf auf die heimgegangenen Ausschußmitglieder Baerwald und Ziemlich, deren Verdienste in ihrem engeren Wirkungskreis, wie um das Judentum überhaupt, er eingehend würdigt. Das Andenken der Verstorbenen ehrt die Versammlung durch Erheben von den Sitzen. Die gleiche Ehrung erweist die Versammlung dem verstorbenen Philosophen Freudenthal, dessen für das Judentum bedeutsame Spinoza-Studien Geheimrat Cohen-Marburg feiert.

2. Sodann gelangt der Geschäftsbericht zur Verlesung. Der Vorsitzende übermittelte der Witwe des verstorbenen Salomon Buber in Lemberg den Ausdruck der Teilnahme der Gesellschaft beim Ableben dieses um die Wissenschaft des Judentums hochverdienten Gelehrten. Bei der 25. Jahresfeier der »Großloge für Deutschland« und der »Deutschen Reichsloge« beglückwünschte der Vorsitzende die Jubilarinnen. Die Mitgliederzahl wächst beständig und beträgt zur Zeit über 950. Die Mitglieder erhielten das »Jahrbuch für jüdische Geschichte 1907« und den Eschelbacher'schen Vortrag: »Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie«. Das Loewe'sche Oratorium »Hiob« kann nach dem Urteile des Geheimrat Cohen-Marburg wegen der darin enthaltenen christlichen Motive von der Gesellschaft nicht herausgegeben werden. Durch Vermittlung der Gesellschaft erhielten einige Mitglieder das Bondy'sche »Regestenwerk zur Geschichte der Juden in Böhmen« zu ermäßigtem Preise. Mit Subvention der Gesellschaft ist die Schrift »Die jüdischen Ge-

meinden und Vereine in Deutschland«, Berlin-Halensee 1906 (Heft III d. Veröff. d. Bur. f. St. d. Juden) erschienen. Mehrere von der Gesellschaft herausgegebene Werke werden noch vor Ende September d. J. veröffentlicht werden.

3. Über die Germania Judaica berichtet Brann. Eine Reihe von Gelehrten hat ihre Mitarbeit zugesagt, und von den etwa 150 Artikeln des I. Bandes sind bereits etwa 80 in festen Händen; betreffs der 70 anderen werden die Verhandlungen noch geführt. Als Proben und Muster werden die Artikel »Regensburg« von Freimann und »Speier« von Brann demnächst erscheinen. Die G.-J. Kommission wird gebeten, Herrn Dr. Caro-Zürich zu kooptieren; Simonsen teilt mit, daß Herr Abr. Epstein-Wien sein Material über die »Geschichte der Juden in Deutschland« für die Bearbeitung der G.-J. zur Verfügung zu stellen bereit ist.

4. Über das Maimonideswerk berichtet Guttmann, daß vom Band I 11 Bogen gesetzt und 5 gedruckt sind. Der ganze Band dürfte 30 Bogen stark werden. Nach dem Erscheinen des I. Bandes wird sofort mit den Vorarbeiten für Band II, dessen Beiträge teilweise schon vorliegen, begonnen werden.

5. Bezüglich des Corpus Tanaiticum hat die C.-T.-Kommission beschlossen, die einzelnen tannaitischen Werke gesondert kritisch zu edieren. Für das ganze Unternehmen ist von Horovitz-Breslau ein Spezimen ausgearbeitet worden, das Simonsen und Rosenthal zur Prüfung vorgelegt wird. Die Ausarbeitung erfolgt alsdann auf Grund des dem Ausschusse vorliegenden Planes unter ständiger Aufsicht von Horovitz. Die neu zu schaffende Baraitasammlung soll einem oder mehreren bestimmten Bearbeitern übergeben werden. Den Sifra übernimmt Friedmann-Wien, die Tosefta Krengel-Böhm.-Leipa. Der Ausschuß votiert Herrn Dr. Guttmann seinen besonderen Dank für die vielfache und mühevolle Arbeit an dem Maimonideswerk und dem Corpus Tanaiticum.

6. Der Vertrag mit der Firma A. Alkalay & Sohn-Preßburg wegen des Druckes und der Versendung der Monatschrift soll mit gewissen Modifikationen erneuert werden. Die Monatschrift soll in Zukunft möglichst in jedem Heft Artikel von allgemeinerem Interesse, eine Zeitschriftenrundschau und Literaturübersichten bringen.

7. An Stelle der verstorbenen Ausschußmitglieder kooptiert die Versammlung die Herren Oberbibliothekar Professor Dr. L. Cohn-Breslau und Dozent Dr. I. Elbogen-Berlin. Die Herren Karpeles, Maybaum und Vogelstein werden beauftragt, bis zur nächsten Ausschußsitzung Vorschläge zur Neubildung der Fachkommissionen auszuarbeiten und dem Ausschusse zu unterbreiten.

Auf Antrag Kroners wird beschlossen, daß die Generalversammlung außer in Berlin, dem Sitz der Gesellschaft, auch in anderen Großgemeinden stattfinden könne. Die Herren Rabbiner Dr. Vogelstein-Stettin und Prediger Dr. Julius Guttmann-Berlin sollen gebeten werden, Vorträge für die nächste Generalversammlung, die am 23. Dezember d. J. in Berlin stattfinden soll, zu übernehmen.

Subventionen bewilligt der Ausschuss den Herren Dr. Ochser-Berlin; Dr. S. Jampel-Heidelberg; Dr. A. Wünsche-Dresden; S. P. Rabbinowitz-Warschau; S. A. Wertheimer-Jerusalem und I. Last-London. Ferner sollen einige Exemplare der H. Kroner'schen Arbeit »Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin« und des M. Guttmannschen »Mafteach ha-Talmud« angekauft werden.

Auf Antrag Guttmanns-Breslau wird einstimmig beschlossen, Herrn Generalkonsul F. Philippson-Brüssel, dessen hochherzige Zuwendungen zu einem grossen Teile erst die Arbeiten der Gesellschaft ermöglicht haben, zum Ehrenmitglied der Gesellschaft zu ernennen.

Schluß der Sitzung $2^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1906 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

I. Sammelschriften und Zeitschriften

Altneuland, Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung Palästinas. III. Jahrg. 12 Nr. Berlin 1906. 8.

Horodetzky, S. A., הגרן. Hagoren, Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums. Bd. VII (120 S.) Berditschew, Scheftel, 1906. 8.

Jahrbuch für jüdische Geschiche und Literatur. Herausgg. vom Vorstande des Vereines für jüd. Geschichte und Literatur in Deutschland. 9. Bd. (IV, 260, 52 S.) Berlin, M. Poppelauer, 1906. 8.

Monumenta judaica, Hrsg. v. Wünsche, Neumann und Altschüler. Pars II. Monumenta Talmudica. 1. Serie. Bibel und Babel. 1. Heft. Wien, Akad. Verl. f. Kunst u. Wissensch., 1906. 4. LXIX. u. S. 1—10 mit 2 Tafeln.

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. VI. Jahrg. 12 Nr. Berlin 1906. 4.

Reich, im deutschen, Zeitschrift des Zentralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. XII. Jahrg. 12 Nr. Berlin 1906. 8.

Review, Jewish quarterly. Edited by I. Abrahams and I. C. Montefiore. London, Macmillan & Co. Vol. XVIII. 4 Nr., 1905—6. 8.

Revue des Études Juives. Publication trimestrielle de la Société des études juives. Paris, Durlacher, 1906. 8. Tomes L et LI Nr. 103—6.

Rivista israelitica. Periodico trimestriale per la scientia et la vita de giudaismo. III. Jahrg. Florenz, 6 Nr., 1906. 8.

Szemle, Magyar zsidó. Hrsg. von Dr. Ludwig Blau. XXV. Jahrg. Budapest, Athenäum, 4 Nr. 1906. 8.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Hrsg. v. D. Bernhard Stade. XXVI. Jahrg. 2 Nr. Gießen Alfr. Töpelmann, 1906. 8.

— für Demographie und Statistik der Juden. II. Jahrg. 12 Nr. Berlin, 1906. 8.

— für hebräische Bibliographie. Hrsg. von Dr. A. Freimann. X. Jahrg. 6 Nr. Frankfurt a. M., T. Kauffmann, 1906. 8.

II. Hebräische und aramäische Sprachwissenschaft.

Touzard, J., Grammaire hébraique abrégée. Paris, Lecoffre, 1906. (XXIV, 435 S.) 8.

Auerbach, M., Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael (Buchstabe א) nebst Einleitung. Berlin, Verlag von Louis Lamm, 1906. (114 S.) 8.
Margel, M., Deutsch-hebr. Wörterbuch. Požega 1906. (XIV, 867 S.) 8.

III. Bibelwissenschaft.

Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français sous la direction de M. Zadok Kahn, Grand rabbin. Tome II. (Derniers Prophètes-Hagiographes.) Paris, Durlacher, 1906. (IV, 623 S.) 8.

Feil, W., Lehrbuch der allg. Einl. in das Alte Testament. Paderborn 1906. (X, 244 S.) 8.
Gautier, L., Introduction à l' ancien Testament. Lausanne, Bridel; Paris, Fischbacher, 1906. 2 vol. gr. 8. (XVI, 671 u. 642 S.)
Lassberg, C. v., Das A. u. N. T. als Menschenwerk oder Wahrheit und Dichtung im Bibelglauben. Die Entwicklung des Judentums und Christentums, von der ältesten bis auf die neueste Zeit auf tatsächlicher historischer Grundlage aus den Orig.-Quellen. Dresden 1906. (XXIV, 651 S.) 8.
Raven, J. H., Old Testament introduction, general and special. London, Revell, 1906. (362 S.) 8.
Schoepfer, A., Geschichte des alten Testaments mit bes. Rücksicht auf das Verhältnis v. Bibel und Wissenschaft. 4. Aufl. Brixen, Pressvereins-Buchh., 1906. (VIII, 617 S.) 8.
Strack, H. L., Einl. in d. A. T., einschl. d. Apokr. u. Pseudegigr. mit eingehender Angabe der Liter. 6. neubearb. Auflage. München 1906. (VIII, 256 S.) 8.

Barry, W., Tradition of Skripture, its origin, authority and interpretation. London, Longmans, 1906. (304 S.) 8.
Gasser, J. C., Das alte Testament und die Kritik. Stuttgart, D. Gundert, 1906 (334 S.) 8.
Kent, C. F., The origin and permanent value of the Old Testament. New-York, Scribner, 1906. (12, 270 S.) 12.
Wünsche, A., Die Bildersprache des A. T. Ein Beitrag zur ästh. Würdigung des poet. Schriftt's. im Alt. Test. Leipzig 1906. (VII, 187 S.) 8.
— Die Schönheit der Bibel. Bd. I. Die Schönheit des Alten Testaments. Leipzig 1906. (X, 390 S.) 8.

Finfer, P., מסורת התנ"ך, Massoretic critical of the Hebrew Bible. Patuchot, Sethumoth, Sedarim, Parashiot, Capitles. Wilna 1906. (156 S.) 8.

Glatigny, J. B., Les commencements du Canon de l'Ancien Testament. Rome, Desclée, 1906. (246 S.) 8.

Kortleitner, F. H., Archaeologiae biblicae summarium. Innsbruck 1906. (413 S.) 8.

Addis, W. E., Hebrew religion to the etablishement of Judaism under Ezra. London, Williams and Norgate, 1906. (232 S.) 8.

Baentsch, B., Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungesch. Auffassung der isr. Religionsgeschichte. Tübingen 1906. (XII, 120 S.) 8.

Foteringham, Dr. R., The chronology of the Old Testament. Cambridge, Deighton, Bell et Cie.. 1906. (V, 143 S.) 8.

Gordon, A., Die Bezeichnungen der pentateuchischen Gesetze. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1906. (IV. 187 S.) 8.

Jeffreys, L. D., Ancient hebrew names. Notes on their significance and historic value. Pref. by A. H. Sayce. London 1906. (200 S.) 8.

Kluge, O., Die Idee des Priestertums in Israel-Juda u. im Urchristentum. Ein religions-geschichtlicher u. biblisch-theologischer Vergleich. Leipzig 1906. (VIII, 67 S.) 8

Koenig, E., Prophetenideal, Judentum und Christentum. Leipzig, Hinrichs, 1906. (III, 92 S.) 8.

Lods, A., La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité hébraique. Paris, Fischbacher, 1906, deux vol. (VIII, 292 u. VI, 160 S.) 8.

Löhr, M., Alttestamentliche Religionsgeschichte. Leipzig, Göschen, 1906. (147 S.) 8.

Luetgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. Halle 1906 (24 S.) 4.

Marti, K., Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. Tübingen, Mohr, 1906. (VII, 88 S.) 8.

Orr, J., Problems of the O. T. considred with ref. to recent criticism. London 1906. (334 S.) 12.

Volck, Der Tod u. d. Fortdauer nach d. Tode auf Grund der Lehre des A. T. Wismar 1906 (90 S.)

(Fortsetzung folgt)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Literatur für und wider die Juden in Schweden im Jahre 1815.

Von Ernst Meyer.

Daß das Jahr 1815 zum Gegenstand dieses Aufsatzes gewählt worden ist, beruht darauf, daß zu eben dieser Zeit die Judenfrage in Schweden anfing brennend zu werden und daß die Meinungen für und wider die Existenzberechtigung der Juden im Lande erst damals begannen sich nachdrücklich geltend zu machen, indem die schwedische Literatur in diesem Jahr zum ersten Male von Unmassen von Streitschriften für und wider sie, wie etwa 12 oder 13 Jahre früher in Deutschland, überschwemmt wurde. Diese Streitschriften mit ihren gehässigen Angriffen und ihrem rohen Tone sind freilich wenig erbaulich zu lesen, müssen aber als ein notwendiges Durchgangsstadium zu einem besseren Zustande betrachtet werden, und da den schwedischen Juden die entsetzlichen Verfolgungen, denen ihre Stammverwandten in Wort und Tat in den meisten anderen europäischen Ländern ausgesetzt waren, erspart blieben, konnten sie sich in das im ganzen ziemlich unschuldige Kläffen einiger mehr oder weniger unbedeutender Literaten leicht schicken. Im ganzen und großen kann man dabei sagen, daß die hitzige Polemik zu einer inhumaneren Gesetzgebung wenig beitrug, daß sie vielmehr durch den Abscheu, welchen sie bei allen Besonnenen und Redlichdenkenden erzeugte, eine Rückwirkung in glücklicherer Richtung hervorrief.

Die jüdische Gemeinde, wenn auch nicht größer als etwa 45 Familien, hatte sich schon im Jahre 1815 zu einer

blühenden Gesellschaft entwickelt mit ziemlich großer Wohlhabenheit und deutlicher Anlage zu fernerer Vervollkommnung. Von vielen beneidet, von einigen sympathisch betrachtet, wurde die Existenz der Juden in diesem Jahre Gegenstand etlicher Versuche zu neuen Gesetzgebungsmaßregeln, und die Debatten hierüber spiegeltem natürlich die verschiedenen Ansichten über ihre Existenzberechtigung ab. Diese Vorschläge und Debatten erzeugten wieder eine Unmasse von Streitschriften verschiedener Art von ruhiger sachlicher Auseinandersetzung bis zu den giftigsten und unsinnigsten Skandalschriften. Es ist speziell diese Literatur, im Zusammenhang mit den amtlichen Schriften und Äußerungen, über welche ich hier zu berichten habe.

Ehe ich auf den Gegenstand eingehe, will ich eine gedrängte Übersicht über die kurze Geschichte der Juden in Schweden v o r diesem Jahre geben, eine Geschichte, deren Literatur sich bis jetzt auf einige kurze Mitteilungen in verschiedenen Zeitschriften und in den gewöhnlichen Konversationslexicis beschränkt.

Die Juden sind in Schweden nicht alt. Während sie in anderen Ländern eine Geschichte haben, die bis tief ins Mittelalter zurückgeht, finden wir sie hier erst am Ende des 17. Jahrhunderts, und auch dann bloß einzelne Personen oder Familien, die sich nur durch die Taufe einer sofortigen Ausweisung entziehen konnten. Diese Strenge ist ausschließlich von r e l i g i ö s e n Rücksichten beeinflußt. Man glaubte im Ernst, daß der Aufenthalt einiger Juden im Lande die reine evangelische Lehre einer großen Gefahr aussetzte, und diese Ansicht bringt auch die Kirchenordnung vom Jahre 1686 zum Ausdruck. Eine andere Seite der Fürsorge für die Rechtgläubigkeit war der Jubel, womit einzelne Judentaufen begrüßt wurden. Eine solche, von welcher viel Aufhebens gemacht wurde, war die vom Jahre 1681, welche mit stattlichen Zeremonien und weitläufigen Predigten gefeiert wurde, und über welche der

deutsche Priester Christophor Bezelius in Stockholm eine erbauliche mit Illustrationen versehene Schrift herausgegeben hat, worin er in tiefsinniger Art einiges über die Theorie der Judenbekehrungen mitteilt.

Karl XII. (1697—1718) war etwas freundlicher gegen die Juden gesinnt, und während des Anfangs des 17. Jahrhunderts erschienen hin und wieder Verordnungen, die den Juden das Recht gaben, sich in einigen kleineren Städten niederzulassen und sogar die Jahrmärkte zu besuchen, wogegen ihnen streng verboten wurde, im Lande herumzustreifen.

Der religiöse Gesichtspunkt, der mit der verknöcherten Strenggläubigkeit und dem zelotischen Hasse gegen jede abweichende religiöse Ansicht zusammenhing, welche für das Luthertum in dessen frühestem Auftreten so charakteristisch waren, fing im Anfang des 18. Jahrhunderts an ein wenig nachzulassen. In Betreff der Juden begannen jetzt ökonomische Gesichtspunkte sich in den Vordergrund zu drängen. Der Glaubensartikel von dem Bedürfnis der Volksvermehrung und des Zuwachses des Kapitals im Zusammenhang mit der Überzeugung von den Reichtümern und der Betriebsamkeit der Juden, später auch die sich von Frankreich allmählich ausbreitenden Toleranzideen gaben dazu Anlaß, daß man einzelnen Juden durch die Finger sah, wenn sie sich ohne Erlaubnis im Lande aufhielten und ihnen sogar hie und da Freiheiten außerhalb der Grenzen des Gesetzes einräumte.

Das erste Dokument, welches diese Religionsfreiheit proklamiert, ist des schwedischen Freiherrn von Liljencrantz Memorial, betreffend »die Bewilligung einer freieren Religionsübung, um wohlhabende Juden in Schweden hereinzulocken«, 1760 aus Amsterdam übersandt, was sehr bezeichnend ist. Der Verfasser zeigt hier, daß die eigentliche Stärke eines Landes in einer großen Anzahl von Gewerbsleuten bestehe, und daß andere Länder, wie z. B. Holland, von

den Juden garnicht geschädigt worden seien. »Das Christentum ist so hoch«, fügt er hinzu, »daß ihm nicht geschadet werden kann. Als die Juden einen eigenen Staat hatten, waren sie gegen andere Völker duldsam, wie z. B. Salomon.« Diese Anschauungsweise machte weitere Fortschritte gegen das Ende des Jahrhunderts. Wallenberg, der berühmte Verfasser des »Muttersöhnchen auf der Galeere (Min son på galejan 1771)« sagt, obschon er ein Priester war, da, wo er von der Völkervermehrung redet: »Möge das Reich nützlichen Fremden, Juden sowie Türken, geöffnet werden! Es sagt ja David: Der Herr sei in allen Sprachen gelobt! Ein Dutzend von den Wechseljuden Hollands oder Hamburgs würden das Münzwesen in besserer Ordnung halten als alle unsere schwankenden Verordnungen. Warum sieht man denn nicht Synagogen in Schweden?«

Nachdem also die öffentliche Meinung vorbereitet war, kam das Gesetz. Vermöge des § 7 im Reichstagsbeschlusse vom Jahre 1779 erschien die königliche Verordnung vom 26. Januar 1781. Für einen Juden ist es nicht sehr erbaulich dieses Dokument zu lesen. Nachdem auf 10 Seiten die Religionsfreiheit gepriesen und erhoben worden ist, und nachdem der König den nichtlutherischen Glaubensbekennern alle möglichen Rechte und Freiheiten zugestanden hatte, ihnen den Weg ebnend, so daß ihnen keine Unannehmlichkeiten wegen ihres Glaubens entstehen konnten, kommt auf der elften Seite: »Von allem, was hierin bestimmt und verordnet worden ist, soll nichts für die Juden gültig sein. Anstatt dessen, lassen wir für sie ein besonderes Handelsreglement ausfertigen, worin auch die Bedingungen der ihnen zugestandenen Religionsfreiheit näher bestimmt und erklärt werden sollen.« Die Juden waren also eigentlich nicht in die allgemeine Amnestie miteinbegriffen. Anstatt dessen erhielten sie ihr »Handelsreglement« vom »Kommerz-Kollegium« den 27. Maj 1782 ausgefertigt.

Was dieses Reglement betrifft, so steht dessen Inhalt und noch mehr dessen Ton im schreiendsten Widerspruch zu der Verordnung des vorigen Jahres. Man bekommt hier den Eindruck, als wären die Juden nur notgedrungen eingeladen: man setzt sich auf allen Punkten zur Gegenwehr wider ihre eventuellen Schurkenstreiche und Gesetzesübertretungen, und besondere Strafen werden über sie verhängt. Und doch kann man kaum sagen, daß die Beschränkungen und Vorbehalte, welche auf sie angewendet werden, gar so grausam sind, wenn man das Neue in der ganzen Anordnung in Erwägung zieht. Freilich durften sie sich nur in den 3 Städten Stockholm, Gothenburg und Norrköping niederlassen. Auch durften sie kein Handwerk, das einer Zunft angehörte, treiben. Dagegen stand es ihnen frei, ihre Kinder bei christlichen Meistern in die Lehre zu geben. Landgüter durften sie nicht kaufen, auch nicht auf dem Lande handeln. Es war ihnen verboten, Ehen mit Christen zu schließen, wenngleich ausnahmsweise ihnen dies doch erlaubt gewesen zu sein scheint[1]). Daß sie Abgaben sowohl an die christliche wie ihre eigene Gemeinde bezahlen und an den Ausgaben für die Armenpflege beider Gemeinden teilnehmen mußten, ist nichts anderes, als was noch heute geschieht. Eine eigentümliche Veranstaltung, die doch wohl kaum eine Quälerei, vielmehr ein Vorteil für sie sein sollte, war die Einrichtung (§ 18) von einer Art Ghetto. »Zur Gemächlichkeit der Juden in ihrer Religionsübung, und besonders damit sie sich in ihrer Kommunität bei ihrem Handel und Gewerbe wie auch in ihrer privaten Haushaltung gegenseitig hülfreiche Hand leisten können, sollen ihnen in den 3 privilegierten Städten angemessene Wohnungsgegenden ausersehen werden, wo sie sich in gemieteten oder eigens gekauften Häusern aufhalten und

[1]) So z. B. erhielt der »Provideur beim Hofe« Moses Nathan durch eine Resolution vom Jahre 1796 das Recht mit Ulrika Österman »von der schwedischen Gemeinde« sich zu verheiraten.

ihre Fabriken einrichten können; den Juden, welche Großhandel treiben ist es jedoch unverwehrt, Magazine, wo sie es in der Stadt nützlich finden, zu mieten; auch steht es einem solchen großhandelnden Juden frei, sein eigenes Haus, wo in der Stadt er es irgend wünscht, zu kaufen.«

Es ist, wie gesagt, eigentlich mehr die Form, die uns an diesem Aktenstücke widerwärtig ist; die Rechte, welche geboten wurden, waren — wenn man nicht an die Verordnung vom Jahre 1781 mit ihren glatten Religionsfreiheitspräludien denkt — nicht eben unbedeutender als man sie erwarten konnte, und im letzten Paragraphen werden sogar Ausnahmen in Aussicht gestellt, die auch dem ersten Juden, Aron Isak, zuteil wurden. Und daß diese Rechte, so klein sie auch waren, jedenfalls mosaische Glaubensbekenner hieher lockten, geht aus der schnellen Entwicklung der kleinen Gemeinde trotz weiterer Beschränkungen, die in den versprochenen Rechten der Juden in nächster Zeit gemacht wurden, hervor. So wurde im Jahre 1806 ein Verbot für die Juden, ohne besondere Erlaubnis ins Reich zu kommen, vom Kommerz-Kollegium veröffentlicht, und im folgenden Jahr ein neues wider diejenigen von »der jüdischen Nation«, die sich ohne gnädige Erlaubnis an anderen Orten als den 3 Städten niedergelassen hatten.

Daß übrigens auch die junge jüdische Gemeinde sich nicht ganz einwandfrei benahm, können wir aus einer Biographie ersehen, die der unlängst verstorbene Doktor Joseph Seligmann über Aron Isak verfaßt hat[1]), und die sich auf eine höchst interessante, in jüdisch-deutscher Mundart geschriebene Autobiographie[2]) stützt. Einige unangenehme Elemente waren ja nach 1774 mit dem besseren Teil der Einwanderer ins Land gekommen; im ganzen haben sich jedoch die Juden als verhältnismäßig loyale und sehr betriebsame Leute erwiesen.

[1]) Aron Isak, ett hundraärsminne. Stockholm 1888. 8° 44 S.

[2]) Aron Isaks sielfbiografi. Efter författarens handskrift utg. af Israelitiska Litteratur-Sällskapet. Stockh. 1897. 8° 121 S.

Ihr erster Rabbiner Levi Hirsch (Löbben Pinchas oder Jehuda Löb) wird als kundig, fleißig und ziemlich angesehen erwähnt, wie ja auch Aron Isak sich eines großen Vertrauens erfreute.

Man muß es also größtenteils der erwachenden Eifersucht wegen der Wohlhabenheit und der Reichtümer der Juden zuschreiben, daß schon in dem für Schweden so unglücklichen Jahre 1809 zum ersten Male eine hämische Schmähschrift wider sie herausgegeben wurde. Ein siebzigjähriger Hofjuwelier, Sander, veröffentlichte nämlich damals eine Schrift: »Einige Beweise, daß die Juden auf ihre Weise zu der allgemeinen Not in Schweden beitragen.« Sie werden hier u. a. des Schleichhandels und der Unterschlagung, der Fälschung edler Steine und Metalle, der Faulheit, des Leichtsinnes und der Untauglichkeit beschuldigt. Auch seien sie unfähig sich dem Staate, der ihnen Schutz gebe, nützlich zu machen. Vertreiben will Vf. sie gerade nicht, fand es aber für sehr geeignet, sie nach dem nördlichsten Schweden zu versenden, um öde Gegenden urbar zu machen u. dgl.

Dieser heimtückische Angriff blieb nicht unbeantwortet. Unter den Entgegnungen war es indessen nur eine, die in einer sachlichen, beredten, vielleicht aber etwas deklamatorischen Weise Sandern begegnet: »Ein jeder aufgeklärte, unparteiische und gerechte Mensch«, heißt es hier, »wird leicht zugeben, daß eine Nation wie die jüdische, deren einfache und sparsame Lebensweise sie mit einem mäßigen Gewinn zufrieden macht, deren Friedfertigkeit, Betriebsamkeit und Loyalität so allgemein anerkannt sind, unfehlbar diesem wie andern wohlbestallten Staaten, wo sie Schutz genießt, in allen löblichen Gewerben nützen wird; und wenn die Erfahrung hinreichend bezeugt, daß die hiesigen Juden innerhalb des engen Tätigkeitskreises, welcher ihnen durch die Gesetze gewährt ist, dem Allgemeinen wirkliche Vorteile schon eingebracht haben,

und besonders in gewissen Nahrungszweigen ein ebenso rühmliches wie glückliches Bemühen für die Förderung der einheimischen Industrie an den Tag gelegt haben, — wieviel wichtigere Vorteile hätte man nicht dann von ihnen zu erwarten, wenn sie, weniger von der Gesellschaft abgetrennt als sie es jetzt durch die Verfassung sind, die Genugtuung hätten, im Genuß einer billigen Nahrungsfreiheit des freundlichen Wohlwollens sich zu erfreuen, wodurch ihr Interesse sich enger an dasjenige des schwedischen Volkes anschließen könnte, und somit der Gemeinsinn bei ihnen noch mehr befestigt und erhalten werden würde. Wenn nun diese Forderungen etwa als ebenso billig wie mit dem wahren Nutzen der Gesellschaft vereinbar angesehen werden können; so dürfte wenigstens jedes redliche Glied einer Nation, die, sich auf feierliche Versicherungen verlassend, Sicherheit erwartet, den nötigen Schutz gegen unwahre schimpfliche Beschuldigungen und unbewiesene Beleidigungen nicht vermissen — Beschuldigungen, die gewiß nicht die öffentliche Meinung in einem Lande beeinflußen, wo die heiligen Vorschriften der Aufklärung und der Menschenliebe geehrt werden, und wo die Gebote der Gerechtigkeit nicht vergebens verkündigt werden.«

Die Juden begnügten sich jedoch nicht mit Verteidigungsschriften. Sie gingen auch gerichtlich gegen Sander vor, und er erachtete es für ratsam, sich zu entschuldigen, indem er seine Äußerungen als leichtsinnige Beschuldigungen, deren Bedeutung er nicht verstanden, und deren Folgen er nicht eingesehen habe, erklärte. Es sei seine Absicht nicht gewesen, der jüdischen Nation zu schaden, und er bat sie, ihm sein Versehen nicht anzurechnen und keine andere Genugtuung zu fordern als diejenige, die er durch die öffentliche Erklärung gegeben hätte. Diese Entschuldigung ließ er drucken, und es wurde ihm verziehen.

Seine Beschuldigungen scheinen sich indessen, wenn sie

auch im Allgemeinen genommen ungerecht waren, bald in Rücksicht auf einzelne Juden als gewissermaßen begründet bewährt zu haben. Eine jüdische Firma, Verwandte von Aron Isak, die dessen Juweliergeschäft fortsetzte, kam im Jahre 1812 in Konflikt mit der Gerechtigkeit, weil bei ihr unkontrollierte Waren fabriziert und verkauft worden waren. Im Anfang gelang es den Chefs, die Schuld von sich auf ihren Werkmeister abzuwälzen, welcher auch zu einer unbedeutenden Geldstrafe verurteilt wurde. Als aber der Staatsanwalt dieses Urteil ungerecht fand, appellierte er vom Untergericht und bestand auf höherer Strafe für die Fabrikanten. Die scharfe Schrift des Oberfiskal Laurin an das Hofgericht wurde im Jahre 1814 mit einem besonderen Titelblatte »Fernere Beiträge zur Geschichte der Juden in Schweden« gedruckt, dem später so gewöhnlichen Gebrauche gemäß, Gerichtsakten mit ehrenrührigen oder wenigstens pikanten Titelblättern zu versehen und unter dem Volke zu verbreiten. Diese Schrift nebst der obenerwähnten Sanders wurde so der Vorläufer der unzähligen Schmähschriften, die sich im folgenden Jahre über die Häupter der Juden ergossen.

1815 war dasjenige Jahr, in welchem die Judenpolemik im Ernst anfängt. Den nächsten Anlaß dazu gab das Memorial des Abgeordneten Stabeck aus dem Bürgerstande, in welchem er die Juden wegen ihres Wuchers, ihres Wechselhandels und ihres Imports ausländischer Luxusgegenstände angreift und ein viel strengeres Judenreglement als das ältere vorschlägt. Er will den Juden gänzlich verbieten, in das Land hineinzukommen und auch diejenigen verweisen, die schon hereingekommen, aber nicht eingeboren sind; gemischte Ehen sollen ihnen verboten werden; nichts anderes als rohe Produkte dürfen sie einführen usw. Sei der Jude damit nicht einverstanden, so stehe es ihm frei, auszuwandern gegen Erlegung eines Drittels seines im Lande erworbenen Vermögens. Stabecks Genosse im

Bürgerstande, Wegelin, stimmte nebst vielen anderen ihm bei. Die Äußerung des letzteren ist insofern von Interesse, als wir hier in der prägnantesten Form zu wissen bekommen, was die Bürger von ihren neu angekommenen Genossen dachten. Sein Zeugnis besagt, daß sie nur zum Schaden des Landes seien. Die Handwerke, um derentwillen sie die Erlaubnis bekommen hätten, sich in Schweden niederzulassen (nämlich die im Reglement von 1782 erwähnten), hätten sie nicht gut versehen, höchstens mit Ausnahme der Stempelschneidekunst. Die Kattundruckerei hätten sie freilich getrieben, allein durch eine schlechtere Ware (den sog. Judenkattun) verdorben. Den Handel teilt der Redner in 3 Klassen ein: Die Seefahrt mit Export und Import, hierin stünden die Juden sehr zurück; die Fabrik mit Schiffbauerei und Export, die feinste Art von Kaufmannschaft, hier leisteten die Juden garnichts; und schließlich den kleinen Import, dies wäre ihr eigentliches Wirksamkeitsfeld, indem sie verbotene Waren einführten und durch ihre ausländische Kundschaft die Preise leicht niederdrückten, und daneben auch noch durch ihren schädlichen Wechselhandel den Kurs hinauftrieben und die Bilanz verschöben. Der Vorschlag Wegelins zielte dahin, keinen Juden, auch nicht den eingeborenen, Schutzbriefe zu erteilen, es sei denn, daß andere dafür verschwänden, und Bürgerrecht nur denen zuzugestehen, die ihre Kinder christlich erziehen wollten. Obschon nichts im Reglement vom Jahre 1782 über diese Sache bestimmt war, hat man also gewiß zwischen Schutzjuden und Juden mit Bürgerrecht unterschieden.

Diese im Bürgerstande entstandene Diskussion, wurde in den anderen fortgesetzt[1]). Die Geistlichen erklärten sich selbstverständlich gegen die Juden, ebenso die Bauern. Größere Sympathien genossen sie beim Adel. Derjenige, der

[1]) Der schwedische Reichstag bestand bis 1866 aus 4 Ständen: Adel, Geistliche, Bürger und Bauern.

hier am wärmsten ihre Partei ergriff und sich dadurch den Schmähschriften der Literatoren aussetzte, war der Adjutant des Kronprinzen (Karl Johann's), der Major Otto Friedrich Påhlmann. Er wagte es sogar, die Angriffe auf die Juden als schändliche Verleumdungen zu bezeichnen. Daß sie sich am meisten mit Import beschäftigten, meint er, beruhe auf der Beschränkung, die die Gesetze ihrer Wirksamkeit entgegensetzten. Weil sie sich mit geringerem Handelsverdienst begnügten, seien sie der Gegenstand des Neides geworden. Die Zunftordnungen sollten vertilgt werden. Daß das eine oder andere Glaubensbekenntnis Hindernisse bei dem Mitwirken am Nutzen des Staates in den Weg legen sollte, fand er sehr unvernünftig. Schließlich gab Påhlman den Juden das Zeugnis — eine Äußerung, die vielen Unwillen erregte — daß man unter ihnen schwerlich einen Einzigen finde, dessen ganzes Leben eine so ununterbrochene Kette von Schlechtigkeiten aufzuweisen hätte, wie man leider unter den Christen so viele Beispiele finden könnte. Påhlman wollte alle Gesetze aus der Welt schaffen, welche die Juden hinderten, ihr Kapital und ihre Arbeitstüchtigkeit nach Belieben anzubringen. »Die Stände würden«, äußerte er, »auf diese Weise viel klüger handeln, als wenn sie einen Volksstamm, dessen industrielle Begabung und sparsame Lebensweise allgemein anerkannt sei, aus einem Lande, arm an Menschen und Geld, vertrieben«.

Unter dem Adel dachten doch nicht Alle so wie Påhlmann. Unter seinen und der Juden Widersachern war der Oberrichter Baron Ludwig Boije einer von den eifrigsten. Seine Äußerungen sind nicht so herb im Ton wie scharf in der Sache. Als er die wesentliche Ursache für die Schädlichkeit der Juden zu finden suchte, fand er sie in ihrem Nationalismus. Sie seien ein Staat im Staate, wollten auch nicht an der Verteidigung des Landes Teil nehmen, was sich jedoch als durchaus falsch erwies. Das Vermögen, welches

sie sammelten, bleibe nur während einer Generation im Lande, um nachher ausgeführt zu werden. Ganz wollte er Stabeck dennoch nicht beistimmen. Schweden hätte mit ihnen einen Vertrag gemacht; dieser könne aber gekündigt werden. Man solle ihn also auf eine gewisse Zeit, z. B. auf 6 oder 10 Jahre kündigen; dabei sollten diejenigen, die schon das beschränkte Bürgerrecht bekommen hätten, so lange im Lande verweilen dürfen, als sie Grundeigentum besäßen oder ein Handwerk ausübten.

Obschon in den Diskussionen immer dieselben Argumente wiederholt wurden, waren die Äußerungen doch sehr verschieden von einander. Einige äußerten sich sachlich, andere streuten Kathederblüten aus; einige machten den tiefsinnigen Philosophen, andere gefielen sich in der Rolle des großen Patrioten. Ein derartiges lächerliches Gutachten gab ein gewisser Heijkenskjold ein alter Militär, der verschiedene Treffen mitgemacht hatte, aber gewiß weniger für die Treffen des Reichstages paßte: »Die Blume meines Lebens«, deklamierte er, »habe ich der Verteidigung des Vaterlandes gegen ausländische Gewalt geopfert, in der Hoffnung, daß die schwedische Erde auch in Zukunft nur von schwedischen Abkömmlingen werde besessen werden, von Männern, die mit heiligeren Banden als denen des Eigennutzes und der Selbstsucht an ihr befestigt wären. Es gebe Gott, daß ich hier meiner Zunge ebenso mächtig wäre wie im Kampfe sicher meines Armes; denn hier gilt es, mein Vaterland gegen eine Eroberung gefährlicherer Art als diejenige ist, womit das Schwert des Feindes drohen kann, zu verteidigen: gegen fremde Usurpatoren, die nicht mit Heeresmacht, sondern mit Gold und Hinterlist das eine Stück unseres Vaterlandes nach dem anderen uns abzugewinnen trachten, um aus dessen freien Eigentümern elende Sklaven zu machen.« Und schließlich ruft er pathetisch aus: »Gustav Wasa! Als du die Fesseln zerbrachst, die Dein geliebtes Vaterland drück-

ten, und die schwedische Freiheit aufs Neue ins Leben riefst, nicht vermutetest Du, daß Juden aus allen Gegenden der Welt eingeladen werden würden, die Erde zu erwerben, die von Dir aus der Knechtschaft befreit worden war. Edle, verehrte Karle! Als Ihr an der Spitze schwedischer Heere die Rechte des Vaterlandes verteidigtet, nicht glaubtet Ihr damals, daß das schwedische Bürgerrecht, durch Euer Blut der Nachkommenschaft erhalten, eines Tages Juden für Silber und Gold erteilt werden würde!«

So traten die Meinungen über die Frage einander scharf gegenüber, als sie an einen besonderen Reichstagsausschuß, den sog. Judenausschuß, verwiesen wurde, welcher die verschiedenen Ansichten zusammenfassen und nachher seinen Antrag vorlegen sollte. War man im Plenum im Allgemeinen w i d e r die Juden gewesen, so war der Ausschuß ihnen unerwartet gewogen. Er widerlegte gründlich alle Vorurteile gegen sie und schrieb gerade die Ursachen der eventuellen Mißverhältnisse den Beschränkungen des Reglements zu. Der Behauptung Boijes gegenüber wird angezeigt, daß 12 jüdische Jünglinge in der Landwehr für die Jahre 1813—15 dienten, und daß nur ein einziger sich des Rechtes bedient hatte, einen Ersatzmann an seiner Stelle anzuwerben. Der Ausschussantrag endigte mit einem Reglementsvorschlage, der in allen Beziehungen freisinniger war als das Gesetz vom Jahre 1782.

Ehe noch der Ausschuß zu seinen Überlegungen schritt, hatte er eine Erklärung von dem Vorstand der jüdischen Gemeinde eingefordert. Diese Erklärung mit beigelegten Aktenstücken wurde sogleich eingeliefert. Aus ihrem Inhalt hat der Ausschuß mehrere von seinen Argumenten geschöpft und sie sogar wörtlich wiedergegeben. Ein großes kulturgeschichtliches Interesse bietet diese »Erklärung« durch die Nachrichten, die sie über die Stellung, die Grundsätze und die Anschauungsweise der derzeitigen Juden liefert.

Auf Verlangen des Ausschusses wird hier ausführlich über ihr Ehe- und Erbrecht berichtet, wie auch über das Verfahren vor dem Rabbinergericht, vor dem nach dem Gesetz v. J. 1782 ihre Erbstreitigkeiten entschieden werden sollten.

Die »Erklärung« widerlegt die gewöhnlichsten Einwendungen gegen die Juden. Der Import bestände hauptsächlich aus Rohprodukten; den größten Teil der Luxuswaren führten sie wieder nach dem Auslande aus; großen Exporthandel könnten sie unmöglich treiben, da sie noch wenige Verbindungen in Schweden hätten; jedoch täten sie es nicht gar so selten. Schleichhandel trieben sie wenig (ein Verzeichnis der vorgekommenen Fälle wird beigelegt). Ackersleute seien sie freilich nicht, dies sei aber ganz natürlich, da sie sich auf dem Lande nicht niederlassen dürften; ebensowenig sei es zu verwundern, daß sie sich nicht den Handwerken widmeten, da sie nicht Meister werden könnten. Viele von ihren Kindern lernten jedoch bei christlichen Meistern. Mit Unrecht werfe man ihnen vor, daß sie nicht Gewerbsleute seien. Im Gegenteil, sie haben mehrere Zweige des Fabrikwesens mit Erfolg bearbeitet: Kattundruckerei (in mehreren Städten), Ölstampfe (in Norrköping), Segeltücherei (in Karlskrona) usw. Schiffsrheder gebe es ebenfalls unter ihnen, und was den Seedienst betreffe, so dienten 5 Juden als Matrosen in der schwedischen Handelsmarine. Auch der ihnen zugeschriebene Abscheu vor dem Kriegsdienste existiere nicht, denn außer den 12 Landwehrleuten hätten sich 4 Juden freiwillig dem Kriegsdienste gewidmet, darunter 2 bei den Husaren und 2 bei der Leibgarde zu Pferde. Ferner behaupte man, daß sie nicht dienen wollten. Natürlich, da arme Juden in das Reich nicht eingelassen würden. Doch fänden sich unter den 785 Juden nicht weniger als 96 Dienstboten, deren Verzeichnis beigelegt ist. Daß sie, wie man oft wiederholte, einen »Staat im Staate« bildeten, beruhte auf der

Begrenzung ihrer Rechte, indem diese sie hinderte, sich mit der übrigen Bevölkerung zu assimilieren. — Schließlich werden die vielen Lügen, welche über ihre Religion ausgesprengt worden waren, widerlegt und die sie betreffenden schändlichen und unwahren Schmähschriften angezeigt mit der ausdrücklichen Hoffnung, daß der aufgeklärte Ausschuß jene gänzlich unbeachtet lassen werde.

Als das Gutachten des Ausschusses an den Reichstag zurück kam, hatten die Parteien ihre Waffen noch mehr geschärft; die Reden der Mehrzahl waren noch giftiger als das vorige Mal, und das Gutachten wurde an den Ausschuß remittiert mit der Bemerkung, es drücke nur die Ansichten des Ausschusses, aber nicht diejenigen des Reichstags aus. Dieser behandelte dann die Frage von neuem und schränkte die vorgeschlagenen Gerechtsame etwas ein. U. a. sollten Geschäfte nur in den Residenzstädten betrieben werden. Das Gutachten war aber dem Reichstag noch immer zu liberal, und das ganze Ergebnis der langen Überlegung war der Erlaß des Kommerz-Kollegiums vom 31. August 1815, wodurch den Juden verboten wurde, weiterhin ins Reich zu kommen — also eine weitere Verschärfung des Verbotes v. J. 1806.

Die Verhandlungen waren also im großen und ganzen ein glänzender Beweis der Intoleranz, obwohl dieses Wort von den verschiedenen Rednern für und wider bis zum Überdruß angewandt, betont, widerlegt und verdreht worden war. Man darf die Repräsentanten des schwedischen Volkes deswegen jedoch nicht allzu hart beurteilen. Einmal hat ja wirklich eine beträchtliche Minorität Proben ihrer Unbefangenheit abgelegt. Andererseits kann man nicht leugnen, daß die junge jüdische Gemeinde ebenfalls einiges auf ihrem Gewissen hatte. Der große Bankerott, welcher in der Mitte des Jahres eintraf, und woran hauptsächlich jüdische Kaufleute beteiligt waren, wirkte sicherlich zum Nachteil der sozialen Stellung der Juden. Und in der Tat waren

diese Konkurse ziemlich gravierend. Sieben jüdische Firmen machten damals Bankerott mit einer Schuld von zusammen mehr als 3 Millionen Reichstaler und geringen dem gegenüberstehenden Baarmitteln. Man versäumte auch nicht, diese Umstände nebst dem Mangel an Solidität, den sie aufwiesen, hervorzuheben. Eine Schrift: »Die Juden-Industrie oder das Leichenbegängnis des allgemeinen Kredites, Fortsetzung der Reichstags-Komödie: Das Aussöhnungsprojekt« von einem gewissen Kullberg stattet darüber einen ausführlichen Bericht ab.

Sehr wünschenswert wäre es allerdings gewesen, wenn einige von den Forderungen der liberalen Redner zustande gekommen wären, besonders die Ausdehnung der Rechte, jedes beliebige Gewerbe zu treiben, Grundstücke auf dem Lande zu besitzen, Ehen mit Christen zu schließen und anderes mehr. Daß neuen Ansiedlern hingegen bis auf weiteres verboten wurde, ins Land zu kommen, war ein für die hiesigen Juden vorteilhafter und wohltuender Beschluß. Denn das fernere Eindringen großer Massen von ihnen hätte nur die Wirkung gehabt, die vorher ansässigen noch unpopulärer zu machen. Liest man die Selbstbiographie Aron Isaks, so kommt man bald dahinter, wie ungleich sie noch den Schweden an Bildung, Anschauungsweise, Wesen und Sprache waren. Sie bedurften noch einer langen Zeit, um assimiliert zu werden.

Bisher habe ich hauptsächlich auf mehr oder weniger offizielle Akten Bezug genommen; ich gehe jetzt zu der privaten Polemik über.

In der Literaturgeschichte haben die kleinen Pamphlete, Schmähschriften und Verteidigungsschriften eine besondere Bedeutung. Im großen und ganzen kann man sagen, daß sie für die Charakteristik der verschiedenen Epochen ebenso wesentlich sind, wie die großen tonangebenden Arbeiten. Sie kommen, wie natürlich, in bewegten Zeiten am häufigsten vor. Die Zeit, in der das parlamentarische

Leben in Schweden zu erwachen anfing, war für die Pamphletenschreiber eine vortreffliche Schule. Während der nächsten Periode, derjenigen Gustavs III., sind sie selten; während der folgenden, der Zeit der Alleinherrschaft, vermißt man sie gänzlich. Das bewegte Jahr 1809, als Schweden zu seiner Konstitution kam, hat deren eine Menge aufzuweisen, welche die der folgenden Jahre bis 1815 überwiegt; dann aber steigt die Anzahl wieder beträchtlich. Den größten Anteil an dem literarischen Spektakel dieses Jahres nahm der berüchtigte Literat und Politiker Carl August Grevesmöhlen.

Gerade als die Juden im Reichstage am härtesten bedrängt waren, war er es, der ihnen zu Hülfe kam. Daß er es gerade war, gereichte ihnen wohl kaum zum Vorteil. G. war nämlich eine ziemlich zweideutige Person, die sich keines großen Ansehens zu erfreuen hatte. Er war freilich ein witziger Kopf und ein talentvoller Skribent, nicht ohne Kenntnisse und Scharfblick, besonders in der politischen Ökonomie; er war dabei auch ein ziemlich hochgestellter Beamter. Zu seinen guten Eigenschaften gehörte auch, daß alle Bedrückung und Tyrannei ihm verhaßt war, und daß er es nicht scheute, die Großen anzugreifen, was auch in der Folge die Ursache seines Falles wurde. Dagegen war er ein großer Stänker und ein außerordentlicher Grobian. Seine Feinde behandelte er auf die ungenierteste Weise und nahm keinen Anstand, ihre Ehre in seiner Polemik zu kränken oder mit scharfer Satire ihre intimsten Familienverhältnisse anzugreifen. Gebührende Antwort bekam er aber ebenfalls; Haufen von verkommenen Skribenten stürzten sich auf ihn wie eine Meute von Hunden. Allein — er hielt aus im Kampfe, und wenn er auch nicht über sie siegte — und das war ja nicht möglich — so erlitt er dabei keinen anderen Verlust als denjenigen seines Ansehens, und schließlich hatte er in dieser Beziehung nicht mehr viel zu verlieren. Am Ende seines Lebens, 1815, also in seinem eigent-

lichen Kampfjahre — er war damals eigentümlich genug 61 Jahre alt — wurde er zur Verbannung verurteilt und brachte seine letzten Jahre in Norwegen, dem gewöhnlichen Zufluchtsort der schwedischen Landesverwiesenen, zu, wo er im Jahre 1823 starb.

Der Freiherr v. Boije, dessen Vortrag im Reichstag oben erwähnt worden ist, war einer unter den eifrigsten Gegnern Grevesmöhlens, im Anfang verhältnismäßig höflich, aber allmählich hitziger. Nach dem Auftauchen der Judenfrage erneuerte sich ihr Streit auf diesem Gebiete, und der Haß Grevesmöhlens gegen Boije hat sicherlich dazu beigetragen, daß sich jener auf die Seite der Juden stellte. Andere Ursachen dazu waren seine liberalen nationalökonomischen Ansichten, sein Haß gegen alle Unterdrückung und — nicht zum wenigsten — seine Dienstfertigkeit gegen den in den Prinzipien der französischen Revolution großgewordenen Kronprinzen — den späteren König Karl Johann — dessen Erwählung zum schwedischen Thronfolger er unterstützt hatte, und der ihn als politischen Agenten verwendete.

Der Schriftwechsel zwischen Grevesmöhlen und Boije bestand gewöhnlich mehr in Invektiven als in sachlicher Behandlung der Judenfrage und endigte für Boije mit Gefängnis, für Grevesmöhlen, wie gesagt, mit Verbannung. Gleichzeitig polemisierte G. mit den oben erwähnten Kaufleuten Wegelin und Stabeck. Da er indessen gegen diese nicht dieselbe Ursache zum Haß wie gegen Boije hatte, waren seine Schriften gegen sie weniger unhöflich und mehr sachlich.

Gegen den Kommerzienrat Wegelin, der im Bürgerstande d. 1. Mai ein Memorial wider die Juden eingereicht hatte, schrieb er anonym »Einige Erinnerungen«, eine Schrift die in der Tat ein Muster erfinderischer Polemik und energischer Beweisführung war. Was erstens die Religion betreffe, so zeigt er, daß diese anderen nicht schaden könne, da die Juden gegen andere Religionen

niemals gehässig gewesen seien. Vielmehr sei dieser Grund nur ein Deckmantel für ein anderes Ding, das man nicht nennen wollte — für den Brotneid. Dieser komme überall zum Vorscheine. So habe man z. B. um die jüdische Textilfabrikation anzuschwärzen das Wort »Judenkattun« ersonnen, obwohl doch die Juden diese Industrie in der Tat verbessert hätten; die Wahrheit sei vielmehr, daß sie ebenso wie die Christen besseren und schlechteren Kattun herstellten, dabei echte oder unechte Farben verwendend, je nach dem Preise. Ebenso falsch seien die Angriffe Wegelins auf ihre übrigen industriellen Unternehmungen. Die Zuckersiederei auf Kungsholmen*) liefere vielleicht nicht eine bessere Ware als andere, aber die jüdischen Inhaber hätten die Fabrikation auf das Doppelte gesteigert, während Wegelin, als er Vorsteher der alten Zuckersiederei seines Verwandten gewesen, und zwar zu einer Zeit, in der die Konjunkturen besser gewesen seien, seine Fabrik derart verwaltet hätte, daß er sie an Ausländer habe verkaufen müssen. Ebenso stehe es mit der Papiermühle von Nyfors. W. habe diese unter günstigen Konjunkturen so gehandhabt, daß ein Verlust von 12 bis 16.000 Reichstalern entstanden sei; seit aber die Mühle in die Hände einer jüdischen Familie übergangen sei, habe sie einen jährlichen Überschuß von mehr als 333 Reichstalern abgeworfen. Ferner habe W. behauptet, daß kein Jude schwedische Produkte exportiert habe. Im Gegenteil hätten die jüdischen Kaufleute solche — zuweilen auch mit Verlust — exportiert, während die schwedischen selten anders als bestellte Ware exportierten. Allein Bestellungen von ausländischen Geschäftsfreunden abzuwarten, um für ihre Rechnung zu exportieren, sei ein Kommissionshandel, der weder große Kenntnisse noch feine Handelspekulation voraussetze. Ferner sei das von

*) Ein Stadtteil in Stockholm mit vielen industriellen Anlagen.

den Juden gesammelte Vermögen, nach Wegelin, von den Christen »ausgesogen«. Wenn das Wort »aussaugen«, antwortet Grevesmöhlen, ein passender Ausdruck in schwedischem Handelsstil sei und ein ehrliches Sündenbekenntnis in sich schließe, so laße es sich ebenso gut auf schwedische wie auf jüdische Kaufleute anwenden. Das Vermögen werde durch Handelsverdienst angesammelt, und dieses entstehe in derselben Weise für beide, vielleicht jedoch mit einem kleineren Prozentsatz für die jüdischen, aber oft mit grösserem Gewinn für sie, da sie sparsamer lebten. Grevesmöhlen schliest mit einem Angriff auf Wegelins Vorschlag zum Judenreglement, besonders auf seine Forderung, daß das Bürgersrecht nur denjenigen Juden zugestanden werden sollte, die ihre Kinder in der christlichen Lehre erziehen wollten. »Aber welches Recht,« fragt er, »hat wohl ein Vater, seine Kinder in einer anderen Religion zu erziehen als in der, zu der er sich selbst bekennt? Und soll Ehre und Biederkeit nicht in Betracht kommen? Soll z. B. ein Bösewicht, sobald er seine Kinder in der christlichen Lehre erzieht, ein Recht genießen, das einem ehrlichen und unbefleckten Manne versagt wird, weil er seinen Kindern eine Lehre nicht aufdrängen will, an die er selber nicht glaubt?« Und er fügt die befugte Frage hiezu: »Übrigens, wenn die Erziehung der Kinder in der christlichen Religion eine unerläßliche Bedingung des Bürgerrechtes ist, wie soll denn ein Jude dieses Recht erhalten, der ein zartes Vaterherz hat, aber — keine Kinder?«

In der Schrift gegen Stabeck wiederholen sich mehrere von diesen Argumenten. Unter anderen lobt er hier die Juden wegen ihrer Loyalität, Nüchternheit (man trank damals viel in Schweden), Arbeitsamkeit und Gewandtheit und vergleicht treffend ihre eventuelle Verbannung mit der der Hugenotten aus Frankreich oder der der Mauren aus Spanien. Schließlich erinnert er daran, daß kein Gesetz auf die Vergangenheit zurückwirken könne, und daß also, falls das Un-

glück einträfe, daß das neue Gesetz angenommen würde, es sich doch nicht auf diejenigen Juden beziehen könnte, die gemäß dem Reglement v. J. 1782 ins Land eingewandert wären.

Man kann sich schwer des Gefühls erwehren, daß die Schriften Grevesmöhlens ein bischen zu viel Schönmalerei enthalten. Wenn man ihm glauben dürfte, hätten die damaligen Juden nur gute Eigenschaften gehabt, eine Sache, die doch in manchem dem widerspricht, was wir über ihren früheren Aufenthalt in Schweden wissen. Allein in der Hitze des Kampfes, bei der die Parteien einander so scharf gegenüber standen, ist es nicht zu verwundern, wenn Übertreibungen auf beiden Seiten vorkamen. Hatten Wegelin, Stabeck und Konsorten alles tief schwarz gemalt, so kann man es Grevesmöhlen nicht verdenken, wenn er ein wenig rosig malte.

Eine andere Schrift für die Juden mag hier nicht unerwähnt bleiben, da sie alle anderen an Wohlwollen für sie übertrifft. Es ist dies ein »Vorschlag zu Veränderungen im Reglement für die jüdische Nation v. J. 1782, den Reichsständen gewidmet.« Nach einer warmen und nicht schlecht geschriebenen Verteidigung der Juden und einem ausführlichen Abdruck des Påhlman'schen Gutachtens, teilt der Verfasser seinen Vorschlag mit, welcher an denjenigen des »besonderen Ausschusses« erinnert, jedoch noch freisinniger ist. So verlangt er, daß die Kinder der Juden zu den Schulen des Staates zugelassen würden und je nach Bedürfnis auch vom Staate Armenunterstützung erhalten sollten — in dieser Beziehung also sogar weiter fortgeschritten ist, als wir es gegenwärtig sind. Natürlich will er ihnen erlauben, sich nach Belieben niederzulassen, die nötige Dienerschaft zu halten und jedes beliebige Gewerbe zu treiben mit Ausnahme von Gold- und Silberscheidung und Hausierhandel. Gleich allen anderen Vorschlägen fordert der Vf., daß die Juden bei ihrer Ankunft in Schweden ein bares Kapital von 6000 Reichsthalern aufzuweisen haben sollten;

im Reichstage hatte man eine größere Summe in Vorschlag gebracht. Man fürchtete nämlich vor allem die sogenannten Trödeljuden. Eine derartige Forderung kann auch als inhuman kaum bezeichnet werden; man denke nur an die Gesetzgebung Amerikas unserer Tage in Beziehung auf die Einwanderer.

Nicht alle, die das Bedürfnis zum Broschürenschreiben fühlten, nahmen Partei für oder wider die Juden. Einige nahmen dabei eine vermittelnde Stellung ein und glaubten somit, sowohl dem Kaiser wie Gotte, was ihnen gebührte gegeben zu haben. Eine solche Schrift trägt den Titel: »Unparteiische Gedanken für und wider die Juden; Beweis daß sie einen Staat im Staate bilden, nebst Untersuchung, wie sie in einem Lande ohne Schaden der anderen Einwohner so frei und froh als möglich können beherbergt werden.« Unparteiisch war die Schrift — die sicherlich mit Unrecht Grevesmöhlen zugeschrieben worden ist — nicht, aber ebenso einfältig wie geschwätzig. Der Verfasser findet es sehr natürlich, daß die Juden soviel wie möglich verdienen wollen, meint aber dabei, daß es nicht unpassend wäre, sie fortzujagen. Indessen schlägt er ein Gesetz vor, wodurch sie, ohne zu schaden, bleiben können, und dieses Gesetz besteht darin, daß »jedes Judenkind getauft werde und bis zum 16. Jahre in der Lutherischen Religion erzogen werden solle, wonach es aus dem Lande geschickt werden müße.«

Unter diesen Broschüren giebt es eine besondere Gruppe, die teils aus Übersichten der Methode anderer Völker, die Juden zu behandeln, teils aus Zitaten berühmter Ausländer besteht. Wider die Juden werden Auszüge aus Smollets englischen Geschichten gedruckt, wider sie veröffentlicht man die Schrift »Sammlungen zur Geschichte der Juden, Herrn C. A. Grevesmöhlen, Oberdirektor a. D., diensthabendem Stellvertreter des erwarteten Erlösers der schwedischen Juden, gewidmet.« Hier findet man Auszüge

aus Humes Geschichte und den Schriften Fichtes. Die Gegenpartei hinwieder publizierte »Bischof Gregorius und Clausen, oder: so soll man von den Juden denken«, wo die vorteilhaften Zeugnisse dieser Männer über sie ausführlich abgedruckt sind. Lorenzo Hammarsköld, der Neuromantiker, der in aller Art von Literatur herumpfuschte, und der gegen den Rat seiner literarischen Freunde sich in die Grevesmöhlen'sche Fehde hineinstürzte, übersetzte ein scharfes Stückchen aus einer Abhandlung von Meinert unter dem Titel: »Schwere Beweise wider die Juden«. Eine sehr giftige, aber talentvolle Schrift, wahrscheinlich aus dem Deutschen übersetzt, nennt sich: »Von den Vorzügen, der Macht und dem Glücke der Juden«, und wurde in mehreren Auflagen herausgegeben. Sie enthält ein Gespräch zwischen einem katholischen Bischof und einem jüdischen Rabbiner, worin letzterer damit prahlt, daß die Juden die Herren der Welt seien, und in einer insidiösen Weise ihre unsympathischesten Eigenschaften ironisch hervorhebt und schließlich dem Bischof anheimstellt, ob er nicht zum Judentum übertreten wolle. »Mein Herr Rabbi!« antwortet dieser, »wie wenig Sie auch erwarten können daß dieser Ihr Antrag bei mir Erfolg haben werde, so kann ich doch nicht umhin zuzugeben, daß Sie in den meisten Teilen Ihrer Auseinandersetzung — ganz Recht haben. Leben Sie wohl, Herr Rabbi!«

Der obenerwähnte Judenkonkurs war den Judenhassern natürlich ein gefundenes Fressen und rief mehrere Schriften und Gegenschriften hervor. Zu den hämischsten von ihnen gehört ein Pamphlet, genannt: »Etwas erwägungswertes in Beziehung auf Juden, ihre Bankerotte und deren unglückliche Folgen für die Gegenwart und die glücklicheren für die Zukunft«. Ohne stilistisches Talent geschrieben, sucht es durch ausführliche statistische Auseinandersetzungen (deren Richtigkeit zu kontrollieren ich nicht imstande bin) darzutun, daß der Import der Juden

die Ökonomie des Landes verdorben habe und die Ursache zu den gegenwärtigen Konkursen gewesen sei. Der Abschluß der Schrift ist für den Geist, der sie beseelt, charakteristisch: »Die ganze Welt zeiht wohl die Juden der Betrügerei, aber arme, ruinierte schwedische Mitbürger haben die beste Ursache dazu. Ihr Genie erzielt nur das Manöver, sich der Torheiten der Nationen zu bedienen. Ihre Sprache ist unbegreiflich, ihre Schrift ist unmöglich zu entziffern[1]). Gegen glückliche, gut regierte Nationen hegen sie einen abgemachten Abscheu, und in Schweden sind sie von lauter Wucherern und Betrügern bedient worden. — Ehre den edlen Schweden, die ihre Teilnahme an schwedischen Unternehmungen verhindern wollen! Nach obigen Kalkülen kann man Schweden mit einem sinkenden Schiffswracke vergleichen, welches, obgleich im Begriff in den Hafen einzulaufen, so leck und hülflos ist, daß es nicht ohne tüchtige Befehlshaber [ein Wink an den Kronprinzen] und ohne Aller Hände an den Pumpen geborgen werden kann.«

Anläßlich desselben Ereignisses erschien eine judenfreundliche Schrift, Påhlman gewidmet: »Die Auferstehung des allgemeinen Kredits von den Toten«. Sie richtet sich gegen die Auffassung, als würden die eingetroffenen Konkurse die Ökonomie des Landes gefährden. Die Juden hätten, wie allgemein anerkannt sei, sehr hohe Prozente auf das Geld gegeben, welches sie bei den christlichen Wucherern geborgt, um Waren zu importieren; und es seien eben diese Wucherer, welche durch die Konkurse verloren hätten; ihnen geschehe also nur Recht. Gegen sie sollte sich eigentlich der Tadel richten. Jedenfalls wäre es ein großes Unrecht, die ganze hiesige jüdische Nation, in der es so viele achtungswerte Mitglieder gebe, zu hassen

[1]) Mehrere Vorschläge gehen darauf aus, daß sie ihre Handelsbücher auf schwedisch oder deutsch mit römischen oder deutschen Buchstaben anstatt der damals gebräuchlichen hebräischen Kurrentschrift führen sollen.

und zu verachten, weil einige wegen des Fallissements anderer sich auf einige Zeit als insolvent erklärt hätten. Im großen und ganzen meint der Verfasser, daß diese Bankerotte das Gute mit sich gebracht hätten, daß sie das Bedürfnis nach einer neuen und zweckmäßigen Konkursordnung gezeigt hätten.

Es ist oben behauptet worden, es sei zum Unglück der Juden gewesen, daß sie einen Verteidiger wie Grevesmöhlen, »den frechen Pöbelsophisten,« wie man ihn nannte, bekamen, der durch seine grobe Schreibweise eine seltene Gabe hatte, die Leute gegen sich und somit auch gegen die Sache aufzureizen, die er verfocht. Hiedurch geschah es, daß ein sehr großer Teil der Schriften, die wider die Juden erschienen, eigentlich ihn zum Ziel hatte. Es ist unnötig, darauf hinzuweisen, daß seine Gegner nicht besser als er waren, und daß die meisten der Herren Literaten, die ihn angriffen, gar kein Ansehen und auch gar kein Talent besaßen. »Diese Pamphletmasse« sagt treffend Sjögren, der Biograph Grevesmöhlens, »ist ein wahrer Schutthaufen; da gibts allerlei, meist Schmutz, aber darunter auch zuweilen wertvollere Sachen.« Beinahe alle diese Schriften sind anonym, da sie aber meistens gerichtlich belangt wurden, so kamen die Namen der Autoren an die Öffentlichkeit. Der ehrlichste von ihnen war ohne Zweifel Hammarsköld, der im Kampfe gegen die »Akademische Schule« sich einen gewissen Namen in der schwedischen Literaturgeschichte erkämpft hatte. Sein Haß gegen die Juden kann wohl zum Teil seiner Verachtung des Materialismus, als dessen Vertreter er die Juden ansah, dabei aber auch seinem Konservatismus, zugeschrieben werden. Ein nicht ganz verächtlicher Skribent ist auch Cederborgh, übrigens der Verfasser einiger der frühesten komisch-sozialen Romane. Seine satirische Schrift »Das Bildnis Grevesmöhlens« ist eins von den witzigsten in dieser Pamphletserie. Lindeberg, als ziemlich glücklicher Dramatiker bekannt, und Gravallius, der Feldprobst, der verschiedene gelungene

Dichtungen geschrieben hat, waren nicht ohne Ansehen, während Törneblad Kullberg, Walberg und Konsorten der elendsten Klasse der Schmähskribenten angehörten.

Es ist, wie gesagt, nur selten, daß man etwas geistreiches in diesen Pamphleten findet. Eine boshafte, aber ziemlich lustige Satire ist die Schrift »Patriotischer Versuch, die verlorene Spannkraft nicht weniger dem Geiste der Zeit als den Beinen des hinkenden goldenen Kalbes Israels zurückzugeben«, in der der anonyme Verfasser die politische Schrift Grevesmöhlens »Blick auf den Geist und die gegenwärtige Moralität der Zeit« nicht übel travestiert, in komischer Weise die tollsten Folgen daraus ziehend. So z. B. behauptet er, im Anschluß an Grevesmöhlens Äußerung, Schmach und Ehre (Strafe und Ehrenbezeugungen) seien die Triebfeder der Moralität der Menschen, daß die Juden so schlecht seien, weil sie zu wenig Ehre geerntet hätten, und schließt mit dem Wunsche, daß die Schrift Grevesmöhlens ein Ansporn zur Förderung der Moralität und der Wiederherstellung der von den Juden so lange vermißten Ehre werden möge.

Übrigens sind die Titel dieser antisemitischen Schriften hinreichend, um eine Vorstellung von ihrer Form und ihrem Inhalt zu geben. Einige Beispiele aus der Menge: »Juden sind Juden und bleiben in Ewigkeit Juden, oder der mißliche Versuch i. J. 1815, koste was es kosten will, bis zum nächsten Reichstag, Juden und Schweden brüderlich in eine Form zu gießen«; »Einige Worte über Exporthandel und Juden«; »Die Kinder Israels in der Wüste. Historisch-politisches Schauspiel, den Verteidigern der schwedischen Juden und denjenigen, die von ihren Konkursen ruiniert worden sind, gewidmet«; »Plan zu einem Ehren-Denkmal über die schwedischen Juden anläßlich ihrer letzten Finanzoperationen«; »Der jüdische Coup oder der Triumphzug der schwedischen Israeliten samt einigen merkwürdigen Szenen aus der Unterwelt« usw.

Ob die Juden selber aktiv an diesem Pamphletenkampf sich auch beteiligten wie z. B. in Deutschland? Sicherlich nicht, und das ist nicht zu verwundern. Sie waren dazumal der Sprache kaum mächtig genug. Ihre Konversationssprache war gewiß ein mehr oder minder reines Deutsch, der Gottesdienst war hebräisch, ihre Handelsbücher wurden in jüdisch-deutscher Sprache geführt, und die Protokolle der Gemeinde wurden bis weit in die zwanziger Jahre deutsch in jüdischer Kurrentschrift geschrieben. Abgesehen von der »Erklärung des hiesigen Vorstandes der jüdischen Nation an den Ausschuß der Reichsstände«, die gewiß auch von einem Schweden verfaßt war, habe ich nur eine Broschüre gesehen, von deren Verfasser man möglicherweise annehmen kann, daß er ein Jude gewesen sei. Es ist dies eine Antwort auf die Schrift »Lurifaxiana«, welche aus Auszügen der antisemitischen Schriften des Dänen Thaarups und des Deutschen Buchholtz besteht. Die Antwort nennt sich »Lurialsiana«, und der Verfasser heißt H. Heilborn. Sie ist in einer unmöglichen schwedischen Sprache geschrieben, sehr verworren und ebenso mißlungen durch Anspruch auf Witz, wie unbegreiflich durch talmudische Gelehrsamkeit.

Ich schließe hier die Übersicht, die ich von der Literatur für und wider die Juden im Jahre 1815 gegeben habe, ab. Man darf, wie ich schon bemerkt habe, dieser Literatur keine allzuhohe Bedeutung für die Entwickelung der jüdischen Gemeinde beimessen; sie gibt aber ein gutes, wenn auch einseitiges Kulturbild von dem damaligen Schweden mit seiner Vorliebe für politische Diskussion während des Zeitraumes der aufs neue errungenen Druckfreiheit. Sie hat nicht so großen Einfluß auf die Stellung der Juden gehabt, denn dazu waren die Schriften zu wenig sachlich und zu sehr skandalös. Dazu hielten sich die wirklichen Schriftsteller und die einflußreichen Politiker gänzlich von

diesem unfruchtbaren Streite fern. Von einer eigentlichen Judenhetze war auch gar niemals die Rede.

Daß die Stellung der Juden jedoch in gewissen Beziehungen mit dem Jahre 1815 sich änderte, haben wir bereits gesehen, und zwar durch das Verbot der Einwanderung neuer jüdischer Ansiedler. Die Befestigung, welche die jüdische Gemeinde dadurch gewann, machte bald einer milderen Gesetzgebung Raum. Der erste Schritt dazu wurde durch die kön. Verordnung vom Jahre 1838 gemacht, wodurch die Juden das Recht erhielten, sich überall im Lande niederzulassen und auch alle anderen Rechte auszuüben, außer der Befugnis, Grundstücke auf dem Lande zu kaufen und zum Reichstage zu wählen. Anläßlich dieser neuen Gesetze, fing man wieder an, mit Schmähschriften gegen sie zu toben, unter welchen die ärgsten waren: »Die neue Zeit oder das Land Kanaan« und das Schmähhied »Die Beschneidung oder die herannahende Zeit«.

Infolge eines Auflaufs des Pöbels erschien dann eine neue Verordnung, welche in vielfacher Hinsicht eine Verschlimmerung für die Juden herbeiführte, indem das Niederlassungsrecht wieder auf 4 Städte beschränkt wurde. Seit diesem Jahre aber dämmerte der Tag auf. Tolerante und rechtschaffene Männer arbeiteten immerfort in der Literatur, um den Juden den Weg zum Vollbürgerrecht zu ebnen, und i. J. 1854 wurde es ihnen wieder erlaubt, sich in allen Städten niederzulassen, i. J. 1860 auch auf dem Lande. In diesem Jahre bekamen sie auch das Recht, Grundstücke überall zu besitzen. Seit dem Jahre 1863 durften sie gewisse Staatsämter bekleiden, 2 Jahre später wurden sie wahlberechtigt, und im Jahre 1870 erhielten sie endlich das volle Bürgerrecht.

Dieses sei andeutungsweise über die weitere Entwickelung der Judenfrage nach dem Jahre 1815 gesagt. Die Geschichte der Juden zeigt in Schweden, wie überall, keine beständig fortschreitende und vorwärts führende

Entwickelung. Sie erscheint vielmehr als eine Wellenlinie, deren Gipfel sich periodisch heben und senken, oder als ein Strom, der, von zahlreichen Hindernissen gehemmt, immer aufs neue dahinschießt. Das Jahr 1815 war ein schwerer Stein des Anstoßes, aber ihm folgte eine lebhafte Gegenströmung. Ein derartiger Stein des Anstoßes war auch das Jahr 1838. Darnach aber fließt der Strom wieder gemächlich dahin, um endlich mit dem Jahre 1870 sein Ziel zu erreichen. In allen diesen Wandelungen ist die Literatur ein getreuer Spiegel der faktischen Verhältnisse.

Zur Geschichte und Charakteristik der paulinischen Briefe.

Von J. Eschelbacher.

(Fortsetzung).

9. Wer von der Voraussetzung ausgeht, daß der Schreiber der paulinischen Briefe der Schriftgelehrte Saulus aus Tarsus, der Schüler des Rabban Gamaliel, ist, muß natürlich das Jüdische auch in diesen Briefen finden und nachweisen. So schreibt denn auch Pfleiderer[1]) von ihrer Art der geistreichen Antithesen, »daß sie jüdisch in ihren Voraussetzungen, ihren Schriftbeweisen und ihrer Dialektik, und zugleich so über- und widerjüdisch in ihren Zielen und Ergebnissen ist, daß sie mit den Waffen des Gesetzes das Gesetz aufhebt, mit den Beweismitteln der jüdischen Schule die jüdische Religion überwindet«.

Sehen wir uns nun nach diesen jüdischen Voraussetzungen und Beweismitteln um, so müssen wir uns über ihre Dürftigkeit wahrhaft wundern. Für seine Charakteristik weiß Pfleiderer tatsächlich nichts wie einige Verwandtschaft der paulinischen Briefe mit dem Buche der »Weisheit Salomonis« anzuführen. Das ist aber eine Verwandtschaft von sehr problematischer Art. Denn das Buch hat, wie von Graetz nachgewiesen worden ist[2]), mehrfach Einschiebsel von christlicher Hand erfahren. Es stammt außerdem wahrscheinlich aus der Zeit Philo's, mit dem, wie ja auch mit Seneca, die paulinischen Briefe gleichfalls in einiger Berührung stehen, Berührungen,

[1]) Der Paulinismus 1890/2. S. 37 f.

[2]) Gesch. d. Jud. III[3]. S. 628 ff.

die mit der Annahme ihrer Echtheit kaum verträglich sind. Jedenfalls aber müssen zum Verständnis der Denkweise und der Glaubensanschauungen eines Mannes, »der aus einem pharisäischen Rabbi durch ein erschütterndes Erlebnis zum Apostel bekehrt worden sein« soll, außer seinen Schriften auch die der Pharisäer und Rabbinen herangezogen werden.

Um die große Literatur, die darüber an Texten wie an Bearbeitungen vorhanden ist, kümmert sich Pfleiderer gar nicht. Die große Mehrzahl der christlichen Theologen findet es ja überhaupt natürlich, bei ihren Arbeiten über eine religiöse Bewegung, die unter den Juden entstand und von Juden längere Zeit geleitet wurde, aus ihren Lehren und Einrichtungen sich entwickelte und aus ihnen auch weiterhin, als sie in andere Kreise übergegangen war, noch ihre Nahrung zog, — Schriften von Juden der alten wie der neuen Zeit gar nicht zu Rate ziehen. So ist auch für Pfleiderer die einzige Quelle seiner Kenntnis für den durch die pharisäische Schultheologie angeblich bestimmten jüdischen Glauben und das Denken des Paulus das Buch des Pfarrers Ferdinand Weber »System der altsynagogalen palästinischen Theologie«[1]), ein Buch, das Glaubenslehren und Schriftdeutungen aus etwa sieben Jahrhunderten neben einander stellt und sie außerdem vielfach von einem ihnen ganz fremden Gesichtspunkte aus beurteilt. Jedoch auch dieses Buch wird nicht gebührend studiert und nicht ausreichend benützt.

Pfleiderer, wie die meisten christlichen Theologen bilden sich ohne weitere Studien und Bemühungen um die zeitgenössischen jüdischen Quellen ihre Vorstellungen von den Glaubensanschauungen und der Denkweise der Rabbinen ausschließlich nach den neutestamentlichen Schriften. Jenen jedoch legen sie nicht nur

[1]) Lpzg. 1880.

ohne nähere Prüfung zur Last, was diese an ihnen bekämpfen, sondern unbedenklich auch das, was ihnen an deren Art und Weise selbst nicht gefällt. So wird ihnen nach den in den paulinischen Briefen gegebenen Mustern von Schriftdeutungen rabbinisch soviel wie rabulistisch.

Sie haben keinen Begriff davon, daß die rabbinische Deutung der Schrift ihre bestimmten Regeln hat und außerdem noch ihre geschichtliche Entwickelung[1]). Sie ist insbesondere in der ältesten Zeit, das heißt bis etwa zum Jahre 100 n. Chr., eine ganz einfache und ungezwungene Schriftdeutung. Sie verändert erst seit Rabbi Akiba diesen ihren Charakter und zwar nur zu dem Zwecke, halachische Bestimmungen als bereits im Schriftworte angedeutet nachzuweisen. Auch dagegen erheben die Vertreter der früheren Art der Schriftdeutung entschiedenen Widerspruch, und Rabbi Ismaël spricht dem Versuche gegenüber, aus einzelnen Buchstaben und Partikeln, aus der rein stilistischen Wiederholung einzelner Wörter, oder aus grammatischen Formen, wie der Verbindung des Infinitivs mit dem Verbum finitum des gleichen Namens, weitere Deutungen zu ziehen, den Grundsatz aus: דברה תורה כלשון בני אדם »die Schrift bedient sich auch für ihre Sprache der gewöhnlichen Redeweise der Menschen«[2]). Jedoch auch bei Rabbi Akiba und seinen Nachfolgern kann man nur von einer sehr weit ausgedehnten Deutungsweise sprechen. Das Schriftwort selbst läßt er vollständig unangetastet[3]).

---

[1]) S. Z. Frankel »über palästinische und alexandrinische Schriftforschung« Breslau 1854. S. 15 ff. Bacher, Agada der Tanaiten 1884 I S. 4 ff., 241 ff., 308 ff., II, 292 ff.

[2]) S. D. Hoffmann »zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1887. S. 9 ff.

[3]) Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgesch., Brsl. 1880 I, S. 39 ff., insbesondere S. 55.

So haben denn auch die ältesten Midraschwerke zum 2.—5. B. M., welche die Schrifterklärungen der Rabbinen aus den beiden ersten christlichen Jahrhunderten enthalten, Mechilta, Siphra und Siphre, fast durchweg eine gerade und einfache Exegese neben einem feinen und tiefeindringenden Verständnisse für den Sinn der einzelnen Schriftverse und ihren Zusammenhang unter einander. Auch die freiere erbauliche Auslegung der Schrift tritt nie in Widerspruch zu deren Wortsinn, sondern sucht ihn nur weiter auszuführen und anzuwenden. Symbolische Deutungen von Schriftworten und Satzungen sind zwar bei den Rabbinen des ersten christlichen Jahrhunderts nicht selten[1]), wohl aber rein allegorische, das heißt solche, in denen ein Satz nicht in seiner wörtlichen Bedeutung, sondern nur bildlich gefaßt wird[2]).

Die Allegorie findet hauptsächlich ihre Verwendung bei den jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophen, insbesondere bei Philo, der sich bemüht, die ihn erfüllenden philosophischen Anschauungen als bereits in der heiligen Schrift enthalten nachzuweisen. Aber auch erknüpft dabei seine Gedanken und weiteren Deutungen nur an die Schriftstelle an deren Wortsinn läßt er dabei in seiner einfachen Bedeutung unangetastet bestehen. »Die Lebensgeschichte der Patriarchen, die Erlebnisse des israelitischen Volkes werden von ihm als tatsächliche Ereignisse behandelt und wiedererzählt«. Und ebenso erklärt er, daß »die Gesetze nach ihrem Wortsinn aufzufassen und zu erfüllen sind«. Es sollte durch die allegorische Auslegung nur möglich gemacht werden, »aus der Hülle des Buchstabens mit Sicherheit die tieferen Ideen herauszuziehen und so auf dem Boden

[1]) S. Bacher a. a. O. I. S. 30 ff. und die älteste »Terminologie der jüd. Schriftauslegung«, Lpzg. 1899, S. 61 ff. u. 183 f.

[2]) Mechilta zu II B. M. 21, 19 (§ 6). Vgl. Bacher I 247 f. u. Joël a. a. O. S. 38.

der Bibel ein großartiges System höherer Weisheit zu errichten«. »Die Ermittelung dieses allegorischen Sinnes hat ihre bestimmte Methode κανόνες τῆς ἀλληγορίας«. Und diese stimmen in vielfach überraschender Weise mit den Deutungsregeln des palästinischen Midrasch überein[1]).

Wenden wir uns nun von diesen beiden Formen jüdischer Schriftauffassung und Deutung zu der der paulinischen Briefe, so finden wir keinerlei Verwandtschaft mit jenen, weder mit der rabbinischen noch mit der hellenistisch-religionsphilosophischen. Es ist bei ihnen auch nichts von irgend welchen Normen für die Behandlung der Schrift zu finden. Da herrscht vielmehr die reine Willkür, die vollständige Verdrehung des Schriftwortes, die Umkehrung des klaren Sinnes in dessen Gegenteil.

»Sagt mir doch«, heißt es im Briefe an die Galater (4, 21 ff.), »die ihr wieder unter das Gesetz treten wollt, hört ihr denn das Gesetz nicht? Es steht doch geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin, den andern von der Freien. Aber der von der Sklavin war in fleischlicher Weise geboren, der aber von der Freien ist infolge einer Verheißung geboren. Diese Worte bedeuten aber etwas anderes. Die Beiden bedeuten den zweifachen Bund, den einen vom Berge Sinai, der zur Knechtschaft gebiert, bedeutet die Hagar. Denn Hagar geht auf den Berg Sinai in Arabien und entspricht dem jetzigen Jerusalem. Denn dieses steht in Knechtschaft samt seinen Kindern. Das obere Jerusalem aber ist die Freie, und die ist unsere Mutter.«

Hier werden also die Juden als die leiblichen und geistigen Nachkommen der Hagar vorgeführt, der im Gesetz, den Propheten und Psalmen als Stätte der Offen-

[1]) S. Siegfried, »Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T.« Jena 1875, S. 160 ff.

barung gefeierte Berg Sinai wird als ein Ort bezeichnet, der die Juden in die Irre und zur Knechtschaft führen sollte, und schließlich wird er noch mit dem Berge Zion als eine Stätte gemeinsamen Unheils verkoppelt! Große und wesentliche Teile der Schrift werden einfach verleugnet, andere auf den Kopf gestellt, und aus dieser ihrer verkehrten Lage wird eine sogenannte Allegorie entwickelt. In solcher Art von Schriftbehandlung geht es sodann noch weiter, und andere, von gleicher Freiheit dem Buchstaben wie dem Geiste der Schrift gegenüber eingegebenen Deutungen schließen sich ihr würdig an (Gal. 3, 6—9. 16—18. Römer 4, 9 ff., 10, 5 ff.).

Eine weitere charakteristische Probe der eigenartigen Schriftauffassung, die sich in den paulinischen Briefen ausspricht, ist die Art, wie sie das Recht der Diener des Evangeliums, für ihre Tätigkeit Bezahlung zu erhalten, aus der Schrift, 5. B. M. 25, 4., ableiten (1. Kor. 9, 8 ff): »Steht doch im Gesetze Mosis geschrieben: »du sollst dem Ochsen, der drischt, nicht das Maul verbinden.« Ist es da Gott wohl um die Ochsen zu thun? Oder sagt er's nicht allerdings um unseretwillen? denn es ist ja um unseretwillen geschrieben. Denn der da pflüget, soll in der Hoffnung pflügen und der da drischt, in der Hoffnung dreschen, daß er davon mitgenießen werde. So wir euch das Geistliche säen, ist's ein groß Ding, ob wir euer Leibliches ernten?«

Ein Kenner des Gesetzes würde nicht also gefragt und nicht also geantwortet haben. Er würde gewußt haben, daß es Gott hierbei allerdings um die Ochsen zu tun ist, daß viele Stellen der Schrift die Fürsorge für die Tiere im Auge haben. (Z. B. 2. B. M. 23, 5 u. 12. 5. B. M. 22, 4, 10.). Ein Schriftgelehrter würde die in dieser Beziehung noch weiter gehenden Maßregeln der Rabbinen gekannt, er würde gewußt haben, daß diese, welche die Gesetze nach dem Buchstaben auslegten,

sie auch in ihrem Geiste richtig zu erfassen verstanden, daß sie den angeführten Vers allerdings wörtlich nahmen, zugleich aber als Beispiel für die Behandlung auch anderer Tiere bei der Arbeit faßten[1]).

Ein Schriftgelehrter würde zur biblischen Begründung des von Paulus erhobenen Anspruches auf Lohn auch nicht gerade diesen Schriftvers sich ausersehen haben[2]). Hätte er ihn aber gewählt, so hätte er gleichwohl das Gesetz ruhig stehen lassen und es nach der bei den Rabbinen üblichen Deutungsweise nur folgendermaßen erweitert: Wenn die Tora geboten hat, einem Tiere bei seiner Arbeit die Nahrung nicht zu versagen, um wie viel mehr gilt ein solches Gebot einem Menschen gegenüber und ganz besonders demjenigen, der religiöse Lehre spendet, oder, in der Sprache der paulinischen Briefe zu reden: »Geistliches säet.«

Der Schreiber dieser aber hat von einer derartigen einfachen und ungezwungenen Anwendung eines bestehenden Gesetzes offenbar keine Kenntnis. Er weiß sich zur

[1]) S. Siphre z. St. und T. b. Baba mezia 90 b unten, wonach spätere Rabbinen selbst verboten, das Tier, dessen Maul nicht verbunden war, mit grober Stimme anzufahren, wenn es fressen wollte.

[2]) Die Rabbinen haben grundsätzlich die Unentgeltlichkeit des religiösen Lehramtes gefordert. Aus den Worten Mose's (5. B. M. 4, 5) »sehet, ich habe euch Gesetze und Rechte gelehrt, wie der Herr mein Gott mir geboten hat, also zu tun« usw. entnahmen sie die Mahnung מה אני בחנם אף אתם בחנם »wie ich sie euch umsonst gelehrt, sollt ihr sie weiter auch umsonst lehren«, Worte, die von dem in den rabbinischen Traditionen im Allgemeinen recht gut unterrichteten Evangelium Matthaeus (10, 8) auch Jesus in den Mund gelegt werden. Erst später, unter dem Zwange der Umstände, gestatteten die Rabbinen eine Entschädigung für die auf den Unterricht verwandte Zeit, oder die Freihaltung von einem andern Berufe שכר בטלה. Niemals aber stellten sie das als eine in der Bibel enthaltene Forderung hin. Vgl. T. b. Nedarim 37 a und die Erklärungen des R. Nissim, sowie Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³, 318 f.

biblischen Begründung seines Anspruchs auf Lohn und Bezahlung — der in jener Zeit in verschiedenen neutestamentlichen Schriften behandelt und sicherlich auch vielfach bestritten wurde, — nicht anders zu helfen, als indem er die Giltigkeit eines ihm geringfügig oder überflüssig erscheinenden Gesetzes leugnet, die Richtigkeit seines Wortlautes in Frage stellt und an dessen Stelle dasjenige setzt, was gerade s e i n e m Interesse entspricht. Einem solchen Schrifterklärer würde man in einigermaßen gesetzeskundigen Kreisen die Worte entgegengestellt haben עקרת מה שכתוב בתורה »Du hast — und noch dazu um deiner selbst willen — aufgehoben, was die Tora vorgeschrieben hat.«

Es erübrigt sich, nach diesen und den oben schon gegebenen Proben, auch die übrigen Schriftdeutungen der paulinischen Briefe einer näheren Prüfung zu unterziehen. Sagt doch H a n s V o l l m e r, ein Vertreter von deren Echtheit, in seiner textkritischen und biblisch-theologischen Prüfung der alttestamentlichen Zitate des Paulus: »wir finden eine derartige Verschiebung des ursprünglichen Sinnes in solchem Maße, daß es leichter ist, diejenigen Stellen zu zählen, wo er ihn treu gewahrt, als diejenigen, wo er ihn hat fahren lassen«[1]).

Nur haben wir nach den von uns gewonnenen Ergebnissen noch hinzuzufügen, daß der oder die Schreiber der paulinischen Briefe weder ein Verständnis noch ein Interesse für den Inhalt und den Sinn der Schrift und für das, was sie klar und deutlich sagt, haben. Sie verwenden sie in rein advokatorischer Weise für das, was s i e s e l b s t sagen und nur durch die Autorität der Bibel stützen wollen. Sie lassen nach Belieben Worte daraus weg, fügen andere hinzu und lassen sie Dinge behaupten, die

[1]) Frbrg. 1895, S. 51 f. u. 59 ff. Von den Schriftstellen, bei denen Paulus dem Wortsinne treu geblieben ist, weiß Vollmer tatsächlich nur eine e i n z i g e anzuführen, 2 Kor. 9, 9, vgl. Psalm 112, 9. Und auch diese leitet er vorsichtig mit einem »vielleicht« ein.

zu dem Inhalte der von ihnen angeführten Verse, wie zu dem Zusammenhange, in dem diese sich befinden, in vollstem Widerspruche stehen.

Die Schriftdeutungen der paulinischen Briefe können nach ihrem Inhalte, wie nach ihrer Form weder mit denen der palästinensischen Schriftgelehrten, noch mit denen der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophen, nicht mit denen ihrer und nicht mit denen der folgenden Zeit, in irgend eine Beziehung gebracht werden. Sie haben in der ganzen jüdischen Literatur keine Analogie. Sie haben eine solche nur in den dem zweiten Jahrhunderte angehörigen christlichen Schriften, dem sogenannten Hebräerbriefe, dem Briefe des Barnabas, den Schriften Justins u. a.

Diese behandeln vielfach gleiche Themata wie die paulinischen Briefe in einer ihnen ganz ähnlichen Methode. Wenn der dem Paulus zugeschriebene Galaterbrief das Verhältnis von Judentum und Christentum zu einander und ihren Wert im Einzelnen durch eine Auswahl von Schriftstellen aus den Familienverhältnissen Abrahams festzustellen sucht, so sucht der dem Begleiter des Paulus, Barnabas, zugeschriebene Brief, die Frage, wer der Erbe des wahren Glaubens und der Verheißungen der Schrift sei, auch mit Stellen aus dem Familienleben Isaaks und Jakob's zu beantworten: »Sehen wir aber, ob unser Volk das Erbe hat oder jenes frühere, und ob der Bund sich auf uns oder auf jene bezieht. Vernehmet nun, was die Schrift über das Volk (das erben soll) sagt: Isaak betete für Rebekka, sein Weib, weil sie unfruchtbar war, und sie empfing. Da ging auch Rebekka hin, den Herrn zu befragen, und der Herr sprach zu ihr: Zwei Geschlechter sind in deinem Leibe und zwei Völker in deinem Schoße, und ein Volk wird den Vorrang haben vor dem andern und das ältere wird dem jüngeren dienen. Ihr sollt nun zu

erforschen suchen, wer Isaak und Rebekka ist und auf wen die Andeutung geht, daß das eine Volk größer sein werde als das andere.« Der gleiche Schluß wird sodann auch aus dem Segen Jakobs über Ephraim und Manasse gezogen, bei dem er »die Hände kreuzte« und sprach: »der ältere wird dem jüngeren dienen, doch auch dieser wird gesegnet werden«. »Sehet nun zu, auf wen jene Bestimmung gehet, daß jenes Volk das erste und Erbe des Bundes sein solle. Wenn es nun auch noch durch Abraham bezeichnet worden ist, so gedeiht unsere Erkenntnis zu vollkommenem Abschluß. Was sagt er denn nun also zu Abraham, als diesem zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, daß er allein geglaubt hatte? Siehe, ich habe dich, Abraham, gemacht zum Vater der Völker, die in der Vorhaut an Gott glauben«[1]). Die Worte »die in der Vorhaut« werden, ganz in der Weise der paulinischen Briefe, dem Texte ohne weiteres hinzugefügt.

Nach Paulus (2 Kor. 3, 13 ff.) trug Moses deshalb eine Decke vor seinem Antlitze, wenn er mit dem Volke sprach, damit »die Kinder Israel nicht ansehen konnten das Ende des, das aufhöret«, das heißt, daß er dem Volke Gesetze gab, die von vornherein zur Vergänglichkeit bestimmt waren! Denselben Gedanken sieht der Hebräerbrief (9, 6 ff.) in der Einrichtung des Stiftszeltes ausgesprochen, da die Priester jederzeit nur in das vordere Zelt gehen, um die heiligen Handlungen darzubringen, in das hintere aber nur einmal im Jahre der Hohepriester. »So weist der heilige Geist darauf hin, daß der Weg zum Heiligtume noch nicht offenkundig geworden sei, so lange das vordere Zelt noch Bestand hat. Denn dieses ist nur ein Sinnbild für die gegenwärtige Zeit, auf Grund dessen solche Gaben und Opfer dargebracht werden,

[1]) Der Barnabasbrief nach der Übersetzung von H. Veil (cap. 13) in E. Hennecke's »Neutestamentliche Apokryphen«. Vrgl. dazu Römer 9, 10—12.

die den, der Gott damit dient, nicht im Gewissen befriedigen können. Denn sie sind samt den Geboten über Speise und Trank und allerlei Waschungen nur fleischliche Satzungen, auferlegt bis zu der Zeit, da das Rechte kommt«.

Während der Hebräer und die Paulusbriefe das Gesetz immerhin noch bis zum Tode Jesu als giltig ansehen, beweist Barnabas vermittelst des beliebten und ja auch überaus gefälligen Gegensatzes von »Geist« und »Buchstabe«, »geistig und fleischlich«, daß die rituellen Gesetze der Juden überhaupt niemals ernstlich gemeint und nur ein ungeheures Mißverständnis von diesen waren. Von dem Schweine hat Moses nur in dem Sinne geredet: »Du sollst,« meint er, »dich nicht mit Leuten einlassen, die Schweinen gleich sind, das heißt des Herrn vergessen, wenn sie im Überflusse leben, und die sich seiner erst erinnern, wenn sie Mangel leiden; ebenso wie auch das Schwein, solange es zu fressen hat, seinen Herrn nicht kennt, wenn es aber hungert, (nach ihm) schreit und, sobald es bekommen hat, wieder schweigt.« Die Zweihufer, die Wiederkäuer sind, hat Moses erlaubt, »weil sie, wenn sie ihr Futter erhalten, ihren Ernährer kennen und, wenn sie (vom Fressen) ruhen, an ihm ihre Freude zu haben scheinen«. Und von »Zweihufern spricht der Herr, weil der Gerechte nicht nur in dieser Welt wandelt, sondern auch noch die heilige Ewigkeit erwartet. Da seht ihr, welch' trefflicher Gesetzgeber Moses gewesen ist. Allein, wie hätten jene dies zu fassen und zu verstehen vermocht? Wir aber haben die Gebote richtig erfaßt und verkündigen sie so, wie der Herr es gewollt hat. Denn eben dazu, daß wir diese Dinge verstehen können, hat er uns Ohren und Herzen beschnitten.«

So verschieden von einander auch diese Erklärungen einzelner Gesetze und Schriftstellen sein mögen, die ihnen zugrunde liegende Methode ist dieselbe. Die einzelnen Verse werden, unbekümmert um ihren klaren, natürlichen

Wortsinn, wie um den Zusammenhang, in dem sie stehen, nach den bereits feststehenden christlichen Glaubensmeinungen gedeutet, und diese Deutung wird für die einzig richtige erklärt. Die Juden, die sich an den Wortlaut der Schrift halten, sind Knechte des Buchstabens. Die alte Schrift auf dem Pergamente wird zum größten Teil ausgelöscht und darauf mit teilweiser Benützung der noch stehen gebliebenen Schriftzüge etwas Neues geschrieben. Mit allem Ernste werden Dinge behauptet, die zu andern klaren Aussagen der Schrift wie die Faust aufs Auge passen. Mit Recht beklagten sich die Juden schon in früher Zeit über die Willkür, mit der die Christen aus den Propheten und den anderen heiligen Schriften sich nur das aussuchten, was ihnen gefiel und dasjenige, was ihren Ansichten entgegenstand, unterdrückten und mit Schweigen übergingen[1]).

Ein solches Verfahren mag teilweise daraus zu erklären sein, daß diese, wie andere christliche Schriftsteller, jener und der folgenden Zeiten, nur Sammlungen von Stellen aus der Bibel, welche für ihre Lehren und Anschauungen sprachen, benützten[2]), sie aber in ihrem ganzen Umfange und aus eigenem Studium nicht kannten. Hinzuzufügen ist aber außerdem noch, daß sie bereits so fest in ihren eigenen christlichen Glaubensanschauungen lebten, daß sie für den klaren Wortlaut der Schrift gar keine Augen mehr hatten und unbedenklich in sie hineinlegten, was ihnen aus ganz anderen Quellen und Voraussetzungen gekommen war. Das gilt für die paulinischen Briefe ebenso wie für die andern genannten Schriften. Ein Mann, der die Schule der Schriftgelehrten durchgemacht hatte, konnte niemals zu einer solchen Herabsetzung und Verdrehung des Schriftwortes kommen, wie sie die dem Paulus zugeschriebenen Briefe enthalten.

[1]) So Trypho in dem Gespräche Justins mit ihm, cap. 27.
[2]) Vgl. Vollmer a. a. O. S. 43.

10. Es hat allerdings nicht an Bemühungen gefehlt, die Gedanken und Anschauungen der paulinischen Briefe mit denen der jüdischen Schriftgelehrten in Verbindung zu bringen, zu deren Füßen Paulus ja gesessen haben soll. Wir würden uns auch nicht wundern, wenn sich einige Berührungen finden sollten, da solche sich ja auch zahlreich in den Evangelien finden[1]). So haben denn auch Schöttgen, Wettstein, Nork und in jüngster Zeit Moritz Löwy[2]) zu verschiedenen Stellen der paulinischen Briefe Parallelen aus den rabbinischen Schriften mehrerer Jahrhunderte beigebracht. Aber diese Parallelen stehen sehr weit von einander ab und geben keinen Raum zur Annahme eines inneren Zusammenhanges, oder auch nur eines gemeinschaftlichen Ausgangspunktes.

Welche verschiedenartigen Dinge bei dem Suchen von Aehnlichkeiten oder »beinahe Aehnlichem«, wie Löwy einmal in richtiger Erkenntnis sagt, zusammengebracht werden, zeigt sein Versuch, das Wort des Römerbriefes (10, 4) »Christus ist des Gesetzes Ende« mit einem Worte des im vierten nachchristlichen Jahrhundert lebenden babylonischen Lehrers, Rabbi Josef, in Verbindung zu bringen מצות בטלות לעתיד לבא »die Erfüllung der biblischen Gebote hört in der künftigen Zeit auf.« Diese »künftige Zeit« identifiziert er mit der »messianischen« Zeit und er meint sodann weiter, daß diese Ansicht schon im pharisäischen Judentum der vorchristlichen Zeit bekannt gewesen und gelehrt worden sei[3]).

Für eine solche Annahme vermag er auch nicht einen einzigen irgendwie stichhaltigen Beweis beizubringen. Wir treffen vielmehr schon bei den frühesten, uns überlieferten Worten der Rabbinen eine genaue Unterscheidung zwischen

[1]) Vgl. meine oben angeführte Schrift S. 32. 35. 53 ff. 72. 75 ff.

[2]) »Die paulinische Lehre vom Gesetz« in dieser Monatsschrift 1903 u. 1904.

[3]) Monatsschr. 1904, S. 324 ff. mit Bezug auf Tr. Nidda 61 b.

»messianischer« und »zukünftiger« Zeit. Jene ist die Erfüllung der prophetischen Verheißungen, eine ideale Gestaltung der seitherigen Verhältnisse, diese eine ganz neue Lebensgestaltung, von der kein Sterblicher eine Vorstellung zu geben vermag, eine Welt, in der kein Sinnentrieb mehr waltet, und in der deshalb auch die auf ihn sich beziehenden biblischen Gebote außer Wirksamkeit treten. Es ist eine Welt, in welche die Seelen der verstorbenen Frommen eintreten. Das Wort R. Josefs ist daher nur eine andere Fassung des Satzes R. Jochanans (c. 250): כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות mit dem Tode des Menschen hört auch die Wirksamkeit der Thora und ihrer Gebote für ihn auf, es beginnt die Zeit eines reingeistigen Lebens und Genußes[1]).

Das paulinische Wort vom »Ende des Gesetzes« aber hängt mit dem ganzen paulinischen System zusammen, mit der Annahme, daß das »Gesetz« als etwas Minderwertiges von vornherein nur als »Zuchtmeister« auf Christus hin gegeben worden sei (Galater 3, 21 ff, Römer 5, 20 ff), wie mit der über den jüdisch-messianischen Glauben weit hinausgehenden Vorstellung von der Bestimmung Christi als des »Sohnes Gottes«. Für das eine wie für das andere wird man vergeblich nach einer Parallele in den rabbinischen Schriften suchen.

Eine Aehnlichkeit mit der paulinischen Schriftdeutung: »alle, die auf Gesetzeswerke bauen, sind unter dem Fluch, denn es steht geschrieben, verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in allem dem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er es thue« scheint dagegen eine Erzählung des Talmud zu bieten, die sich auf die Schlußworte des Psalms 15 bezieht. In diesem Psalm stellt David die Frage »Herr, wer darf weilen in deinem Zelt, wer wohnen auf deinem heiligen Berg?« und beant-

[1]) Vgl. T. b. Sabbath 30a, 63a, Spr. der Väter 4, 21. 22. Berachot 17a.

wortet sie mit den Worten: »wer in Geradheit wandelt, Gerechtigkeit übt und Wahrheit redet in seinem Herzen« u. s. w. Im Schlußsatze heißt es sodann: »wer dieses thut, der wanket nicht ewiglich«. Nun wird berichtet: »Als Rabban Gamaliel über diese Worte nachdachte, rief er weinend aus: also nur, wer alles dieses tut, gerät nicht ins Wanken, wohl aber der, der nur einen Teil davon erfüllen kann. Darauf habe ihn Rabbi Akiba mit dem Hinweise beruhigt, daß es ja nicht heiße »wer alles dieses tut«, sondern wer solches tut, sei es auch nur ein Teil des hier Geforderten[1]).

Sieht man aber genauer zu, so verschwindet die Aehnlichkeit zwischen den Gedankengängen von R. Gamaliel und Paulus. Es ist zunächst bemerkenswert, daß es Psalmen- und Prophetenstellen mit wesentlich ethischen Forderungen sind, welche die Gedanken Gamaliels beschäftigen. Dieser Schriftgelehrte besitzt so wenig von dem sogenannten Pharisäismus, wie er christlicherseits dargestellt wird, er ist so entfernt von dem Glauben, daß eine rein äußerliche Legalität zur »Rechtfertigung« vor Gott genüge, daß er, der Patriarch, der anerkannte Meister und Vorsteher des Lehrhauses in Jabneh, fürchtet, den verlangten einfachen sittlichen Forderungen nicht in vollem Umfange entsprechen zu können. Er fragt deshalb: hat in der Tat nur der vor Gott Bestand und Leben, der sie alle erfüllt und nicht auch der, der nur einzelnen gerecht wird? Paulus aber

[1]) T. b. Makkoth 24a und Midrasch Tehillim z. St. Dieselbe Erzählung und Schriftdeutung findet sich im Traktate Sanhedrin 81a mit Bezug auf die Forderungen des Propheten Ezechiel 18, 5—9. Dort ruft R. Gamaliel aus: »Also nur der wird ein Gerechter genannt und ihm das wahre Leben verheißen, der alles dieses tut, nicht aber dem, der es nur zum Teil erfüllt«. Die Antwort ist sodann die gleiche. M. Löwy in Monatsschr. 1903, S. 420 hält sich an die Stelle in Sanhedrin. Die Stelle in Makkoth scheint jedoch nach der besser zu Ps. 15, 5 passenden Antwort die ursprünglichere zu sein.

sagt, jeder, der nicht alles erfüllt, was im Gesetze steht, steht unter dem Fluche. Ein so finsterer, an Gott und Menschen verzweifelnder Gedanke ist Rabban Gamaliel nie gekommen.

Es war ein schwermütiger Skrupel, der ihm bei dem Psalmworte aufstieg, ein ängstliches Bedenken, das R. Akiba ihm leicht wieder zerstreuen konnte, weil es in der ganzen Anschauung der Schriftgelehrten keinen Grund und Boden hat. Sie glaubten an die Güte der Menschennatur und stellten deshalb an sie die Strenge ihrer Forderungen. Aber sie verkannten auch nicht die Schwäche und Unvollkommenheit selbst der besten und hofften dafür auf die Nachsicht und die erbarmende Liebe Gottes. Dafür brauchen wir nur an Worte zu erinnern wie: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים »mag der Eine viel, der Andere wenig Opfer bringen, oder mit der Thora sich beschäftigen, wenn nur das Herz zum Himmel erhoben ist«[1]; יש קונה עולמו בכמה ישנים ויש קונה עולמו בשעה אחת »Mancher erwirbt sich das ewige Leben erst in vielen Jahren und mancher in einer Stunde«[2], מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה »die gute Absicht ergänzt vor Gott die unzureichende Tat«[3] U. a. m.

Nach Paulus aber ist der Mensch von Natur böse, er ist »fleischlich und unter die Sünde verkauft«, »das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; dieselben sind wider einander, so daß ihr schließlich nicht tuet, was ihr eigentlich wollt«[4]. »Alle stehen unter der Sünde, wie geschrieben steht: »es ist kein Gerechter da, auch nicht einer«, ein Urteil, das Psalm 14, 1. 3 über Niederträchtige und Gottlose fällt, Paulus aber unter Verschweigung und Nichtbeachtung dieser Worte auf alle Menschen ausdehnt[5].

[1]) Talm. Menachot 110a, Berachot 5b, 17a.
[2]) Aboda sara 17a.
[3]) Tosifta Pea 1, 4, Kiduschin 40a.
[4]) Römer 7, 14 ff., Galater 5, 17.
[5]) Römer 3, 9 ff.

Der Einzelne ist diesem Naturgesetz gegenüber machtlos, er hat nach Paulus keinen freien Willen und keine Selbstbestimmung. »Der Mensch ist mithin von Natur im Gesetz des Sündigens befangen, wenn er nicht durch einen Schöpferakt Gottes neu geschaffen wird, so daß die sündigen Qualitäten des Fleisches ersterben. Von diesem Standpunkte aus begreift sich freilich der Satz des Apostels, daß kein Fleisch durch Werke des Gesetzes gerecht werde, insofern es keinem Fleische möglich ist, diese Werke zu vollbringen. Das Gesetz trägt lediglich nichts dazu bei, uns zu einem rechtbeschaffenen Zustande zu verhelfen. Um Gerechtigkeit zu wirken, müßte das Gesetz dem Menschen nicht bloß sagen, was Gott will, sondern es müßte ihm auch den göttlichen Geist mitteilen, der allein imstande ist, gottgemäße Werke zu üben. Nur in diesem Falle würde der Mensch ein Organ haben, Pneumatisches zu leisten. Allein eine solche Kraft besitzt das Gesetz nicht«[1]).

[1]) Hausrath III², S. 83 f. Interessant sind die Parallelen, die Hausrath in einer Anmerkung (mit Bezug auf Lüdemann, Anthropol. des Paulus, S. 103 f) zwischen den Anschauungen von Philo und Paulus zieht: »Auch bei Philo sehen wir den νοῦς und die διάνοια mit der Sinnlichkeit in einem Kampf, der meist mit dem Siege der letzteren endigt. Nur aber hat der Mensch hier von Hause aus, was nötig ist, um die σάρξ niederzuhalten, falls er nur will. Die πνοὴ ζωῆς in die Nase des irdischen Adam verlieh dem νοῦς ἄφθαρτος sofort das πνεῦμα θεῖον (Leg. Alleg. p. 50. Mundi opific. p. 32), das nach Paulus erst bei der Wiedergeburt des irdischen Menschen nach dem Bilde des himmlischen Adam dem Wiedergeborenen zu teil wird. Weil Paulus der menschlichen Natur an sich jenes πνεῦμα θεῖον abspricht, ist ihm der Mensch unfähig zur Gesetzeserfüllung, während der hellenistische Philosoph, darin ein besserer Jude, glaubt, daß die menschliche Natur zur Gesetzeserfüllung fähig sei« . . . »In letzterer Instanz kommt also die Differenz zwischen Philo und Paulus darauf hinaus, daß für Philo das πνεῦμα θεῖον zur ursprünglichen Mitgift der menschlichen Natur gehört, während Paulus sich den Begriff des πνεῦμα θεῖον für die Christologie reservirt und erst in der Wiedergeburt nach dem Bilde des δεύτερος Ἀδάμ dem Gläubigen zu teil werden läßt«.

»Das, was dem Gesetze unmöglich war, das, worin es wirkungslos war durch das Fleisch, das tat Gott und sandte seinen eigenen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und richtete die Sünde im Fleische, damit die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt werde an uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist«[1]).

Es ist eine düstere, pessimistische und fatalistische Auffassung des Menschen, die sich in diesen Lehren der paulinischen Briefe ausspricht. Sie erhellt sich, gewinnt Hoffnung und Trieb zum Guten durch den Glauben an die durch Christus, den Sohn Gottes, gewirkte Erlösung von der Sünde und dem Tode. Aber die gewonnenen Güter sind auch an diesen Glauben gebunden und stets nur eine Gnadengabe Gottes, der sie den Einen gibt und den Andern versagt[2]). Und das Dunkel der ursprünglichen Vorstellung von der Schlechtigkeit und Hilflosigkeit des Menschen wirft seine schweren Schatten auch auf den neuen Heilsweg und führt die zartbesaiteten Gemüter der Gläubigen zu trüben und unfruchtbaren Meditationen über ihre Sündhaftigkeit und zu quälenden Zweifeln über die Erlangung des Heils oder zum Verfluchtsein unter dem Verhängnis der Schuld.

11. Mangelhaft und in sich widerspruchsvoll sind, auch die Vorstellungen der paulinischen Briefe von Gott und was sie von ihm aussagen, ist mehr Mythologie als Theologie. Nachdem durch den ersten Menschen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist (Römer 5, 12), bekümmert sich Gott um die Schöpfung nicht, bis er nach Verlauf vieler Jahrhunderte endlich die Zeit für gekommen hält (Römer 8, 3, vgl. Galater 4, 4), den Menschen zu sich zu erheben, indem er ihn erlöst von den niederen Mächten, die ihn inmitten der sinnlichen Welt verhindern, gut, das

[1]) Röm. 8, 3 f.
[2]) Röm. 9, 16 ff.

heißt: sittlich, rein und glücklich zu sein. Er sendet seinen Sohn aus Liebe zu den Menschen, schont seiner nicht und gibt ihn hin an die niederen, in der sinnlichen Welt herrschenden Mächte. Sie werden Meister über ihn, wie über alle Menschen und fügen ihm dasselbe Schicksal zu, das diese erleiden, weil sie ihn für einen Menschen halten und nicht wissen, daß er Gottes Sohn »der Herr der Herrlichkeit« ist (1 Kor. 2, 8). Sie töten ihn«[1] . . . Gott gibt ihn hin »als Sühnopfer in seinem Bilde zum Erweise seiner Gerechtigkeit in Betreff der Nachsicht, welche die Langmut Gottes gegen die früher geschehenen Sünden geübt hat, um nun seine Gerechtigkeit zu erweisen in diesen Zeiten, auf daß er sich gerecht zeige und zugleich als der, welcher gerecht macht, nämlich die, welche an Jesus glauben.« (Röm. 3, 25 f.).

Die solchen Vorstellungen gegenüber sich aufdrängenden Fragen und Bedenken formuliert Jülicher folgendermaßen[2]): »Warum hat Gott denn auf so viele Jahrhunderte hinaus seine Schöpfung ihren grausamen Feinden ausgeliefert, statt die Sünde sogleich mit allmächtigem Arm zu zerschmettern, warum hat er überhaupt ihre Entstehung zugelassen? Auf die zweite Frage weiß Paulus keine Antwort; es steckt da in seinem Weltbild ein Einschlag von Dualismus, den erst seine Eschatologie mühsam überwindet; gekommen ist das Böse nicht von Gott und nicht aus dem Menschen selber, sondern von außen an ihn heran, an den Menschen vielleicht durch den Verführer Satan; aber woher an diesen, der doch nicht von Ewigkeit als eine Art böser Gott existiert hat? Das andere Warum dagegen erledigt ihm seine jüdische Theologie: Gott hat nicht geholfen, weil der Mensch durch die Übertretung seinem Zorne verfallen war, und weil die Gerechtigkeit, welche Schuld nicht ungestraft läßt, wie die Wahrhaftigkeit

[1]) Van Manen a. a. O. S. 125, vgl. überhaupt S. 121—130.
[2]) A. a. O. S. 81 f.

die keine Drohungen zum Spaß ausspricht, Gott verpflichteten, den furchtbaren Ernst seines Zürnens der Welt vor Augen zu halten. Der Zorn Gottes, trotz aller Langmut und Freundlichkeit, die er im einzelnen betätigte, der entscheidende Zug in seinem Verhalten zu dem sündhaften Menschen, hatte bei diesen einen förmlichen Abfall von Gott, offene Auflehnung zur Folge: nicht bloß ab und zu ließen sie sich von der Leidenschaft übermannen, sondern gaben durch alle Arten von Frevel und durch Verleugnung Gottes in dem elendesten Götzendienst ihrem Haß gegen ihn geflissentlich Ausdruck. Gott und die Menschheit liegen seit Adams Fall in offenem Krieg. Die Juden machen davon keine Ausnahme, selbst die nicht, welche die Schuld der Götzenanbetung nie auf sich geladen haben; auch von ihnen gilt der Satz: »da ist Keiner, der Gutes tue«, alle sind gleich rettungslos der Sünde verfallen, ja alles Tun aller ist nichts als Sünde! Diesem Zustand hat Christi Tod ein Ende gemacht: er hat Gott versöhnt, seinen Zorn für immer in Liebe verwandelt und dadurch die Wege geebnet, die zu ewigem Frieden zwischen Gott und der Menschheit führen. Diese Versöhnung hat aber nach dem oben Bemerkten durch eine objektive Leistung stattfinden müssen, nicht etwa durch Umstimmung Gottes und Fürbitte: Christus ist als Sühnopfer gestorben, er hat die Strafen für die Sünden der Menschheit auf sich genommen; dadurch ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen. Die Satisfaktionslehre auf Grund der Stellvertretungstheorie ist im paulinischen Gedankengefüge unentbehrlich: nicht bloß uns zu Liebe, sondern an unserer statt ist der Erlöser gestorben; als das erste völlig unschuldige Glied der Menschheit in Gottes Augen ein zureichender Ersatz für die nun zu erlassenden Strafen unzähliger Schuldiger.«

Eine zutreffende Schilderung der paulinischen Theologie. Nur steht diese der jüdischen so fern wie nur möglich und sie muß deshalb die von ihr angeführten

Schriftstellen verdrehen und verstümmeln, um sie für ihre eigenen religiösen Annahmen auch nur einigermaßen verwenden zu können. Und ihr in seinem Tun wie in seinem Lassen gleich unbegreiflicher Gott erinnert eher an das antike Fatum wie an den Gott des Alten Testaments, Gott »barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Liebe und Treue, der seine Liebe bewahrt bis ins tausendste Geschlecht, der Schuld, Frevel und Sünde vergibt, aber auch nichts ungestraft läßt und gedenkt der Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht« (2. B. M. 34, 6 f.) »an denen, die ihn hassen« (2. B. M. 20, 5) und »der auch nur züchtigt, wie ein Vater seinen Sohn züchtigt« (5. B. M. 8, 5).

Dieselbe eigenartige Theologie, welche die Sünde Adams zur Erbsünde für alle nachfolgenden Geschlechter gemacht hat, hat auch das jüdische Gesetz als einen »Fluch« bezeichnet und das Blutopfer Christi als eine Erlösung der Gläubigen von beiden hingestellt. Nirgends in der ganzen jüdischen Theologie ist auch nur ein Ansatz zu solchen Vorstellungen vorhanden. Auch »bei den ersten Jüngern Jesu ist keine Abweichung von der Theologie der Juden, keine Anerkennung göttlicher Mächte neben Gott, keine Rede von einer neuen Gottesoffenbarung, kein erkennbarer Einfluß von heidnischem Polytheismus und griechischem philosophischem Denken. Da ist kein anderer Christus als der Mensch Jesus, in dem das Ideal vom leidenden Messias verwirklicht ist. Da ist keine Erwartung einer Erlösung aus den Banden der Sinnlichkeit, sondern vielmehr eine sehr lebendige Hoffnung auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Reiches der Himmel, auf die Gründung des Messiasreiches auf Erden.«[1])

Dagegen finden wir ähnliche Anschauungen wie in den paulinischen Briefen bei den Gnostikern. Von ihnen

[1]) Van Manen S. 152 f.

sagt Jülicher[1]): »Fast allgemein begegnet ein starker Einschlag babylonisch-persischer Vorstellungen, die in den Mysterienkulten jener Glanzzeit des religiösen Synkretismus mit hellenischen Gedanken seltsame Mischungen eingegangen waren. Demgemäß die Grundlage der Weltanschauung ein durch polytheistische Arabesken schlecht verdeckter schroffer Dualismus, dem Geist und Materie, Gott und Welt als absolute Gegensätze erscheinen, die Heilsprozesse lediglich naturhaft mit Ausschaltung der sittlichen Kräfte, die Individuen höchstens passive Zuschauer beim Spiel der die Welt bewegenden Kräfte«.

In ihren Kreisen lebte auch ein grimmiger Haß gegen das Judentum und seine Lehren. So hat »Satornil in Antiochia um 120 den unbekannten Allvater von dem Judengott, dem Schöpfer des armseligen Menschen, unterschieden und in der alttestamentlichen Geschichte das Ringen dieses ohnmächtigen Schöpfergottes gegen Satan, der die Menschen durch Aufreizung sinnlicher Begierde völlig in die Materie herunterziehen möchte, beschrieben gefunden«.

Wie in diesen Punkten, so weist van Manen die Verwandtschaft des Paulinismus und Gnostizismus noch weiter in ihrer merkwürdig mit einander übereinstimmenden Theologie, Christologie und Soteriologie nach, in ihrer Verbindung von Spekulation, Mystik und Askese, in ihrer Sprache und Denkungsart, wie in einer ganzen Reihe von Begriffen, die sie mit einander gemeinsam haben, wie: γνῶσις, ἀλήθεια, σοφιά, κόσμος, χάρις. πνεῦμα, πλήρωμα, ζωή, ζωὴ αἰώνιος, ἀρχαί, φῶς usw. und andern charakteristischen Redeweisen und Gegensätzen[2]).

Er läßt es nur unentschieden, »wohin der Paulinismus in der Geschichte der christlichen Gnosis gestellt werden muß, an ihre Spitze, oder an einen Punkt, wo sie sich schon in bestimmten Formen ausgesprochen hatte«. Der

[1]) A. a. O. S. 103 f.
[2]) S. 144— 155.

Römerbrief gehört jedenfalls in eine Zeit, in welcher der Paulinismus bereits »eine allgemein bekannte und viel besprochene Erscheinung in der christlichen Welt war. Er hat seine Anwälte und seine Gegner, seine Losungsworte und feststehenden Ausdrücke, seine eigene Sprache, die keiner Erläuterung bedarf, weil man annimmt, daß die Leser sie kennen. Ohne Bedenken kann man es wagen, in ganz eigenartigem Sinne zu reden von πίστις und χάρις, δικαιοσύνη und ἀγάπη, πιστεύειν und δικαιοῦσθαι, δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und δικ . . ἐξ ἔργων νόμου« usw.

Eine Reihe von Fragen über Art, Tendenz und Ausbreitung des paulinischen Evangeliums, die im Römerbriefe eingehend behandelt werden, stehen in christlichen Kreisen seit längerer Zeit auf der Tagesordnung, so insbesondere diejenigen über das Verhältnis zum Gesetze und dem Judentume überhaupt. Aus dem Römerbriefe cap. 9—11 geht hervor, wie sehr die Tatsache viele beschäftigte, daß Israel selbst, Gottes auserwähltes Volk, dem Christentum fern blieb. Diese Frage konnte erst gestellt und beantwortet werden, »wenn tatsächlich Israel, abgesehen von einigen Ausnahmen, die die Regel bestätigten, außerhalb des Christentums stand. Dazu war nötig, daß das Evangelium in weitem Umkreise verkündigt war. Dies wird denn auch durchwegs vorausgesetzt und 10, 13-18 mit vielen Worten gesagt. Das Evangelium ist überall gepredigt, aber nicht alle haben darauf gehört und das Gesprochene zu Herzen genommen. Niemandem hat die Gelegenheit gefehlt, zur neuen Lehre hinzuzutreten, aber die meisten haben nicht gewollt (11, 7)«.[2])

Frage wie Antwort weisen auf eine längere Zeit der Entwicklung des Christentums hin, in der erst die entschiedene Abwendung der Juden von ihm zur offenbaren Tatsache wurde. Und eine Bemerkung, wie die (Römerbrief 11, 22) von dem Falle der Juden, hält van Manen erst nach

[1]) S. 141.
[2]) S. 159.

der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 für erklärlich, der ersten bedeutsamen Tatsache nach Jesu Tode, in der Christen ein Strafgericht sehen konnten.

12. War der Schreiber dieses und der andern paulinischen Briefe ein Jude von Geburt und Erziehung? Diese Frage wurde bereits in früher Zeit gestellt und verneinend beantwortet. Aeltere Kirchenväter, wie Epiphanius (haer. 30, 16) u. A. berichten, daß die judenchristlichen Gegner des Paulus ihn für einen geborenen Griechen halten, der aus Liebe zu einer Priesterstochter in Jerusalem zum Judentum übergetreten sei. Als er aber gleichwohl abgewiesen wurde, habe er im Zorne sich von ihm wieder abgewandt und Schriften gegen die Beschneidung, den Sabbat und das Gesetz überhaupt geschrieben. Geschichtlichen Wert hat diese Erzählung natürlich eben so wenig wie diejenige der Paulus zugeschriebenen Briefe von seiner Abkunft aus dem Stamme Benjamin (Römer 11, 1; Philipp 3, 5). Aber sie ist psychologisch interessant. Sie gibt den Eindruck wieder, den die paulinischen Briefe auf schrift- und gesetzeskundige Juden jener früheren wie späterer kritischer Zeiten machen, den nämlich, daß ihr Schreiber vom Judentum nur eine sehr geringe Kenntnis besitzt und von dem Gesetze wie einer redet, der ihm nie nahegetreten, es nie in seinem Wesen und in seinem Werte erfaßt hat. Der leidenschaftliche Haß, der ihn bei seinem Kampfe beseelt, rief sodann bei seinen judenchristlichen Gegnern noch weitere Vermutungen über dessen Grund hervor. Diese verdichteten sich allmälich zu Tatsachen und erzeugten eine Reihe ihm feindseliger abenteuerlicher und wunderbarer Geschichten über ihn und seine Kämpfe mit Petrus, Gegenstücke zu den Verherrlichungen des Paulus, wie sie die Apostelgeschichte und die ihm zugeschriebenen Briefe enthalten[1]).

[1]) S. Judaistische Apostelgeschichten bei Hausrath a. a. O. IV, S. 131 ff. Steck a. a. O. S. 323 ff.

Die Anhänger der Echtheit der letzteren nehmen alle ihre Angaben als wahr und als absolut glaubwürdige Zeugnisse des Apostels von sich selbst an, jene Gegenschriften aber bezeichnen sie als gehässige Schmähungen und Erzeugnisse eines kleinlichen und boshaften Neides auf die Erfolge des Paulus.

Van Manen aber kommt in seiner genauen philologischen und theologischen Prüfung des Römerbriefes gleichfalls zu dem Ergebnisse, daß dessen Schreiber kein Jude gewesen sei. Er sagt: »Ungeachtet der entschiedenen Versicherung des Schreibers, daß er ein geborener Israelit ist (Römer 9, 3. 4; 11, 1; vgl. 4, 1; 2. Kor. 11, 22; Galater 1, 13. 14; 2, 15), tritt er durchweg als Grieche auf. Er spricht griechisch und er denkt griechisch. Wer ihn verstehen will muß, wie Holsten sagt, versuchen, in seine Muttersprache zu übertragen, was von ihm griechisch gedacht ist« . . . »Fast immer, wo er über die Juden spricht, macht er den Eindruck, als ob er nicht nur kein geborener Jude ist, sondern jemand, der immer außerhalb des Judentums gestanden hat«[1]).

Dieser Eindruck verstärkt sich, wie wir noch weiter hinzufügen können, durch die Wahrnehmung, daß der angebliche frühere Pharisäer und Schriftgelehrte von diesen, wie von spezifisch jüdischen Verhältnissen kaum etwas zu wissen scheint. Bei seinen Kämpfen gegen den Sabbat, die Speise- und Reinheitsgesetze sollte man erwarten, daß er etwas von den Übertreibungen, deren die Pharisäer von ihren Gegnern beschuldigt wurden, erwähne, oder auch von den Zusätzen, die sie zu den biblischen Vorschriften des Gesetzes gemacht hatten. Wir hören von ihm nichts darüber. Ja, er erwähnt die Pharisäer und Schriftgelehrten überaus selten und scheint, nach seinen Briefen zu urteilen, überhaupt nichts von ihnen, außer ihrem Namen gewußt zu haben. Noch merkwürdiger ist, daß von den heftigen

[1]) A. a. O. S. 172 ff.

Reden gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche die Evangelien Jesus in den Mund legen, nicht einmal ein Nachhall durch die Briefe des Paulus geht, obwohl nach den bisherigen Annahmen er doch hauptsächlich jene bekämpft hate. Waren ihm diese Reden Jesu am Ende ganz unbekannt? Oder waren sie zur Zeit der Abfassung der Briefe überhaupt noch nicht vorhanden? Das Schweigen der paulinischen Briefe hierüber ist bei der Annahme, daß Jesus diese Reden wirklich gehalten habe, wie bei der, daß der Apostel Paulus selbst es gewesen sei, der bei seinem Kampfe gegen das Gesetz keinen Gebrauch von ihnen gemacht habe, vollkommen unerklärlich[1]).

Ebenso unvereinbar mit der Annahme eines jüdischen Verfassers ist folgendes: 1. Kor. 11, 3 ff. erklärt er es als »eine Schändung des Hauptes«, wenn ein Mann mit bedecktem Haupte bete, oder weissage, während das Weib, das mit unbedecktem Haupte bete, damit ihr Haupt entehre; denn es sei ebensoviel, als wäre sie geschoren«. Er begründet seine Forderung in einer für einen freien Geist recht seltsamen Weise und schließt damit, daß wir eben eine solche Sitte nicht haben, die Gemeinden Gottes auch nicht«. So hätte er als geborener Jude nicht sprechen können und hätte er die jüdische Sitte, daß die Männer bedeckten Hauptes beten, überhaupt gekannt, so hätte er zum mindesten gesagt, richtet euch nicht nach der Weise der Juden, sondern nach eurer hellenischen Sitte. Aber er scheint auch nicht einmal eine Ahnung von jener gehabt zu haben.

In diesem Mangel an Kenntnis jüdischer Sitten und Einrichtungen heben sich die paulinischen Briefe ganz auffällig von anderen Schriften der christlichen Frühzeit ab. Aus den Evangelien erhalten wir ein klares Bild

[1]) S. m. o. a. Schr. S. 78 ff.

des jüdischen Volkslebens ihrer Zeit in seinen privaten und in seinen öffentlichen Verhältnissen, in seinen politischen und seinen religiösen Bewegungen, in Haus und Tempel, in Synagoge und Schule.

Auch die Apostelgeschichte zeigt eine im Allgemeinen richtige Kenntnis der Zeit, die sie behandelt. Ihr sind die Parteien der Pharisäer und Sadduzäer und der Streitigkeiten bekannt. Sie kennt auch den Namen und die Art des bedeutendsten Schriftgelehrten jener Tage, des Rabban Gamaliel, und bezeichnet Paulus als seinen Schüler (22, 3).

Dagegen finden wir in den paulinischen Briefen fast gar keine Beziehungen zu dem, was den Kreis bewegte, dem der angebliche Schreiber der Briefe entstammte. Wir erfahren nichts über die Verhältnisse der Zeit, in der er lebte und wirkte, nichts über die für die Juden so ereignisreichen Jahre von 35—65. Auch ihre Kenntnis vom Judentum ist keine größere als die, die ein jeder Leser der Bibel aus ihr sich selbst erwerben konnte. Von einer gründlichen Kenntnis der Schrift, oder gar von Gelehrsamkeit und Kenntnis desjenigen, was in den Schulen der Juden außerhalb und innerhalb Palästinas gelehrt wurde, kann bei den paulinischen Briefen keine Rede sein.

Das innere Leben der christlichen Gemeinden, von denen sie sprechen, tritt in einer Fülle persönlicher Einzelheiten uns entgegen, ein bestimmter Zeitcharakter fehlt jedoch auch ihnen. Jedenfalls aber weist ihre ausgebildete Organisation und manche bereits bestehenden kirchlichen Einrichtungen über die ersten Jahre nach ihrer Gründung hinaus und viel eher in das zweite Jahrhundert wie in die letzten Jahrzehnte des ersten[1]).

[1]) Vgl. Steck a. a. O. 266 ff. van Manen S. 155 ff.

(Schluß folgt).

Das Alte Testament in der Mischna.

Von Ludwig Blau.

Unter dem in der Aufschrift genannten Titel hat Georg Aicher in den von O. Bardenhewer redigierten »Biblischen Studien«[1]) eine Doppelstudie veröffentlicht, die wegen ihrer symptomatischen Bedeutung eine eingehendere Untersuchung verdient. Sie besteht, wie erwähnt, aus zwei Teilen, von denen der erste »die Anschauungen der Mischna über Kanon, Dignität der einzelnen Schriften und Inspiration« und der zweite »ein System der ältesten palästinischen Exegese« vorlegt (VIII f.). Die Ausbeute für die »Wertung der Heiligen Schrift« ist, wie Verfasser bemerkt, nicht ergiebig gewesen, er hat also die einzelnen Angaben in eine kurze Kanonsgeschichte verwebt. Beim zweiten Teil fand er das Material reichlich genug, um daraus ein »System der ältesten palästinischen Exegese« zu konstruieren. Wenn man aber bedenkt, daß die kanonsgeschichtlichen Angaben der Mischna einen weit bedeutenderen Bruchteil der Gesamtangaben ausmachen als ihre exegetischen Partien im Vergleich zum tannaitischen Midrasch, wird man es auffallend finden, daß Verfasser im zweiten Teile seines Buches nicht das Verfahren des ersten Teiles befolgt hat. Für die Erforschung der tannaitischen Exegese liegt nämlich in den tannaitischen Midraschwerken und in den Midraschzitaten der beiden Talmude, sowie in den amoräischen Midraschsammlungen ein überreiches Quellenmaterial bereit, während in die Mischna eigentlich nur

[1]) XI. Band, 4. Heft. XVII u. 181 Seiten, 8.

einzelne Stücke eingesprengt sind. Eine methodische Untersuchung hat also vom Midrasch auszugehen und von diesem Standorte aus nach der mischnischen Bibelexegese Ausschau zu halten. Da nun Verfasser selbst konstatiert, daß der Midrasch auf seine Bibelexegese hin noch nicht wissenschaftlich durchforscht ist, mithin die unerlässliche Vorarbeit zum Verständnis der mischnischen Hermeneutik fehlt, hätte er selbst mit einer Untersuchung des Midrasch beginnen müssen, zumal die Mischna mit dem Midrasch aufs engste verknüpft ist und in ihren exegetischen Stükken nur Bruchstücke aus dem Midrasch bietet.

Wir geben indessen zu, daß es leichter ist, eine Forderung aufzustellen, als sie zu erfüllen und es darf keinem Autor vorgeschrieben werden, womit er sich zu beschäftigen habe. Wir treten also, nachdem wir unsere prinzipiellen Bedenken, die dem Autor selbst nicht unbekannt blieben, zum Ausdruck gebracht haben, an den Inhalt des vorliegenden Werkes heran. Die allgemeinen Anschauungen des Verfassers wiederspiegeln die folgenden Sätze: »Auf gelegentliche Erörterungen der Gemara ist nicht allzuviel zu geben« (VIII). »Mir war von Anfang an klar, daß zur Erklärung des Alten Testamentes aus einer Hermeneutik der Mischna nicht viel zu holen ist. Das Interesse, das mich bei der Arbeit leitete, war ein neutestamentalisches« (ebenda). »Bei der Schriftverwertung, als etwas zum Teil Formalem, das vielfach auch von der Rasseneigentümlichkeit des forschenden Subjekts beeinflußt und gehalten ist, haben wir allerdings den Vorteil, auf größere Stabilität rechnen zu dürfen« (IX). »Die Beschäftigung mit der jüdischen Literatur ist für uns Christen ein kühles Vergnügen; denn die darin niedergelegten Anschauungen sagen uns nur selten zu. Dieser Abstand des Denkens und Fühlens hat auch zur Folge, das manches uns auf den ersten Blick nicht verständlich ist« (ebenda). Hart im Raume stoßen sich die Dinge. Wenn die Schriftverwertung »von

der Rasseneigentümlichkeit des forschenden Subjekts beeinflußt und gehalten ist,« warum ist dann bei der Interpretation der tannaitischen Exegese »auf die gelegentlichen Erörterungen der Gemara nicht viel zu geben?« Da Tannaiten und Amoräer derselben Rasse angehören und die Schriftauslegung mit der Rasse in Zusammenhang steht, sind doch die Amoräer, die direkten Nachfolger und unmittelbaren Fortsetzer der Tannaiten, ihre berufeneren Interpreten, als jene modernen Christen, bei denen der »Abstand des Denkens und Fühlens« so groß ist, daß ihnen »manches auf den ersten Blick nicht verständlich ist?«

Ferner fragen wir, ob Aicher »von Anfang klar ist, daß zur Erklärung des Alten Testamentes aus einer Hermeneutik« des Neuen Testamentes »nicht viel zu holen ist?« Ist dies der Fall, warum nennt er nur die Mischna? Ist dies nicht der Fall, wie konnte ihn dann bei der Arbeit ein neutestamentliches Interesse leiten, da Mischna und Neues Testament inbetreff der Hermeneutik von einander differieren? Er hätte wenigstens die Frage nicht offen lassen dürfen: »Inwieweit zwischen neutestamentlicher und mischnischer Hermeneutik Berührungspunkte vorhanden sind« (IX). Und wie steht es in punkto Schriftauslegung mit der Rasseneigentümlichkeit des Stifters der christlichen Religion und der neutestamentlichen Autoren? Ein Mann, der sich »viele Jahre hindurch in das sprachliche Verständnis der rabbinischen Literatur einführen« läßt, der sich mit der einschlägigen neueren Literatur so gründlich vertraut gemacht hat, daß sein Verzeichnis der in abgekürzter Form zitierten Schriften allein 60 Nummern enthält, sagt: »die Beschäftigung mit der jüdischen Literatur ist für uns Christen ein kühles Vergnügen!« Ähnlich äusserte sich auch Dalman (in der Vorrede zu seiner »Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch«), und noch schärfer Paul de Lagarde über das Alte Testament. Hegen Aegyptologen, Assyriologen, Arabisten, Indologen usw. ebensowenig Liebe für ihre

geistigen Brodgeber? Stehen die modernen Ethnologen den Naturvölkern näher, als die christlichen Theologen den Urhebern der Mischna, den leiblichen Brüdern und geistigen Lehrern der Evangelisten? Mit »kühlem Vergnügen« hat noch kein Forscher bedeutende Resultate zu Tage gefördert und Aicher wird auch gut daran tun, im alten Judentum keine moderne Schwiegermutter zu sehen. Solange die christlichen Gelehrten in der rabbinischen Literatur nach etwas Fertigem herumsuchen, werden sie alles finden, nur nicht die geschichtliche Wahrheit. Modeln läßt sich die Zukunft, aber nicht die Vergangenheit, denn es gibt keine Macht auf Gottes Erden, die das Geschehene ungeschehen machen könnte. Die Wahrheit kennt keine Machtsprüche, die Wissenschaft keine Unterdrücker und Unterdrückte. Es ist also eine unnütze Verschwendung von Zeit und Kraft, wenn man mit vorgefaßten Meinungen an die rabbinische Literatur herantritt. Wozu das Suchen dessen, was man bereits gefunden? Es ist im günstigsten Falle eine Selbstäuschung. So sehr wir uns mit jedem Mitstrebenden freuen, müßen wir dennoch jede Meinung, die »von Anfang klar war,« entschieden zurückweisen. Zumal eine Meinung, die auch am Ende nicht klar ist. Paul de Lagarde, der für Juden und Judentum keine Schwäche hatte, behauptet im Gegensatze zu Aicher, daß aus der Mischna für die Hermeneutik viel zu holen ist. Er sagt nämlich, daß die gesetzlichen Partien des Pentateuchs ohne Kenntnis der Halacha nicht erklärt werden können und verübelt es Dillmann, dem ausgezeichneten Exegeten, daß er sich dies zu tun unterfange. Doch genug über diesen leidigen Punkt.

In der Einleitung (1—4) gibt Aicher eine kurze Beschreibung der tannaitischen Sammlungen, wobei er Sifre suta und die zahlreichen Zitate aus Barajtasammlungen in den beiden Talmuden mit keinem Worte erwähnt. Von der Mischna sagt er, daß nur ein Teil der jüdischen Tra-

dition ihre Redaktion R. Jehuda ha-Nassi zuschreibt, während der andere Teil »ein Verbot des Schreibens von Halachot auch noch für diese Zeit [Ende des 2. Jahrhunderts] angenommen« (Seite 3). Verfasser hat hier seine Gewährsmänner (Strack, Einl. 49 ff. und Schürer, Gesch. I 123) mißverstanden. Es gibt keinen Teil der jüdischen Tradition, der die Redaktion der Mischna einem andern als Jehuda ha-Nassi zuschreibt, kontrovers ist nur, ob Jehuda I. die Mischna aufgeschrieben, oder nur mündlich redigiert habe. A. zweifelt sogar, ob »er [Jehuda I.] überhaupt dabei beteiligt war?« S. 4 meint A. »daß die Glaubwürdigkeit der Quellen . . . hinsichtlich der Urheberschaft der Haggadasätze . . . problematischer Natur ist.« Er stützt dieses abfällige Urteil auf die »Textmisere« und auf das »Schwanken betreffs der Namen von Rabbinen.« Es ist allerdings wahr, daß noch keine kritischen Ausgaben existieren. Zeugt dies aber gegen »die Glaubwürdigkeit der Quellen?« Ist ein alter Autor nicht glaubwürdig, weil der Text seines Buches an manchen Stellen falsch überliefert ist? Ist Textverderbnis identisch mit Glaubwürdigkeit? Uebrigens liefern die Texte der jüdischen Tradition in Bezug auf die Namen der Autoren ein untrügliches Hilfsmittel zur Bestimmung der Echtheit. Es finden sich nämlich auf jeder Seite der Mischna – um bei diesem Werke zu bleiben — mehrere Autornamen. Wenn diese falsch überliefert wären, müßten sich auf jeder Seite chronologische Widersprüche finden, was bekanntlich nicht einmal auf jeder 20. Seite der Fall ist.

Die kanonsgeschichtlichen Angaben der Mischna verteilt Verfasser auf die folgenden drei Abschnitte. 1. Wie stellt sich die Mischna zum Kanon? (5—34). 2. Kennt die Mischna einen Wertunterschied der einzelnen Bücher? (34—47). 3. Welche Eigenschaften schreibt die Mischna der Heiligen Schrift zu? (47—53). Neue Daten hat A. natürlich nicht beibringen können, es handelt sich nur um

eine neue Verarbeitung der alten. Rückhaltslose Anerkennung verdient seine Belesenheit, wenn man auch seine hypperkritischen Anschauungen nicht zu teilen vermag. Es ist mir im Rahmen dieser Besprechung unmöglich auf alle Punkte einzugehen, in denen ich mit Aicher nicht übereinstimme. Indem ich auf meinen Artikel »Bible Canon« Jew. Encyclopedia III 140—150 verweise, will ich hier nur einige Bemerkungen machen. Seite 6 heißt es: »Aus II. Makkabäer 2, 13, wo von Nehemja gesagt ist, daß er behufs Gründung einer Bibliothek die Bücher über die Könige und Propheten und die (Lieder) Davids und die Briefe von Königen über Weihgeschenke (an den Tempel) zusammengebracht habe, geht hervor . . . , daß man noch zur Zeit der Abfassung des Briefes keinen Kanon der Propheten kannte, weil sie und die Psalmen als heilige Schriften von den heidnischen Briefen der Könige gar nicht getrennt werden.« Nun heißt es aber in dem darauffolgenden Vers 14 und 15: »Ebenso hat auch Judas alle Bücher gesammelt, die während des Krieges, den wir hatten, zerstreut worden waren, und sie befinden sich bei uns. Solltet ihr etwas davon brauchen, so lasst es euch holen.« Die palästinischen Juden hätten demnach — nach Aichers Auffassung der Stelle — den ägyptischen Juden »heidnische Briefe der Könige« angeboten und solche »heidnische Briefe« hätte Juda Makkabi gesammelt, nachdem er den heidnischen König besiegt und den geschändeten Tempel wieder einweihen will? Jeder Unbefangene sieht, daß mit den »Briefen von Königen über Weihgeschenke« das kanonische Buch Esra-Nehemia gemeint ist, in welchem solche Briefe mitgeteilt werden. Dieses Buch ging in vorchristlicher Zeit unter dem Namen Nehemias, nicht Esras, welch letzteren Josua Sirach gar nicht kennt. Der unbekannte Autor des II. Makkabäerbuches verrät mit seiner Erwähnung der »Briefe von heidnischen Königen«, daß er das Buch Nehemia (Esra) kennt. Da Nehemia der Sammler der »Bibliothek«

ist — das Ganze gibt sich als Zitat aus »Nehemias Denkwürdigheiten« — muß der unbekannte Autor die Briefe des Nehemiabuches und nicht die Memoiren Nehemias (= Esrabuch) durch Nehemia sammeln lassen. An profane Bücher zu denken verbietet die Tendenz des Schreibens. In seinen »Denkwürdigkeiten« berichtete Nehemias »wie er als Stifter einer Bibliothek die Bücher über die Könige und Propheten sammelte, auch die Davids, und Briefe von Königen über Weihgeschenke« (Kautzsch, Apokryphen I, 89). »Könige und Propheten« sind nach unserem Sprachgebrauch die »ersten und letzten Propheten.« Da diese vor »David« (Psalmbuch) genannt sind, müßen sie dem unbekannten Autor als eine zusammengehörige Sammlung bekannt gewesen sein, sonst hätte er nach »Könige« David folgen lassen müßen. Für die Hagiographen hat der Autor keinen eigenen Terminus, deshalb spricht er von »David und Briefen.« Sehr wahrscheinlich dünkt mir, daß er den ersten und letzten Teil der Hagiographen nennt; das erste und zweite Buch der Psalmen (cf. Ps. 72, 20) und den letzten Teil der Chronik (= Esra-Nehemia. Cf. Althebr. Buchwesen, 57 f.)

Schon Josua Sirach hat unsere Prophetensammlung gekannt (siehe Jew. Encycl. III 145). Was A. darüber sagt, ist ganz unverständlich. Er meint nämlich: »Wenn er [Sirach] ferner sämtliche Propheten nennt und speziell von den Gebeinen der 12 Propheten redet, so lässt das wohl einen Schluß auf die Bekanntschaft mit ihren Schriften zu und schließlich auch noch auf die Vereinigung der 12 kleinen Propheten zu einem Buch, aber nicht auf einen endgültigen Abschluß der Prophetensammlung, zumal Sirach im gleichen Kapitel (49) auch noch deutlich Bekanntschaft mit der Chronik und Nehemia und im Kapitel 47 mit den Psalmen verrät« (7). Weil also Sirach die Psalmen usw. kennt, kann er keine abgeschlossene Prophetensammlung gekannt haben! Gehören denn Psalmen und Chronik zur

Prophetensammlung? Sirach kennt dieselben Propheten, die die hebräische Bibel noch heute enthält, nicht mehr und nicht weniger. Wie kann man da an dem »endgültigen Abschluß der Prophetensammlung« zweifeln? Hat Sirach etwa die griechische Bibel benützt? War dies der Fall, und hat er noch andere Propheten gekannt, warum hat er sie nicht genannt? Sonderbar ist auch das folgende Argument: »Gegen eine Fixierung der Prophetenschicht zeugt auch der Umstand, daß bis in die talmudische Zeit herein ein eigentlicher Name für die dritte Schicht der Sammlung nicht existiert. Im Prolog des Sirach heißt dreimal die Summe der überlieferten Schriften: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότα, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (8). Weil für die dritte Schicht der Sammlung kein eigentlicher Name existierte, kann auch die zweite Schicht, für welche ja ein Name existierte, nicht fixiert gewesen sein!? Warum zweifelt dann Aicher auch nicht an der Fixierung der ersten Schicht (der Tora)? Als hätte der jüngere Sirach die Zweifelsucht unserer Tage geahnt, hat er die Dreiteilung der heiligen Schrift kurz und bündig dreimal erwähnt. Für Aicher allerdings vergeblich.

Nach einer dankenswerten Zusammenstellung der Schriftzitate der Mischna (16—20), bespricht Verf. ihre Nachrichten über die Kanonizität einzelner biblischer Bücher, namentlich über »Verunreinigung der Hände,« über ידים ספרי und (21—34). Auffallend sind in diesem Abschnitt die folgenden zwei Äusserungen: »Denn 1. dürfen wir nicht ohne weiteres, historischen Angaben der Mischna Vertrauen schenken« (22, n. 1). Es handelt sich um die Angabe, »daß Koheleth nach der Schule Schammajs nicht die Hände verunreinige, wohl aber nach der Schule Hillels,« also um eine Angabe der Schule, der ureigenen Domäne der Mischnalehrer. Ein Irrtum ist

demnach hier ausgeschlossen, und Aicher müßte annehmen, daß die Mischnalehrer sich selbst und ihre eigenen Schüler absichtlich täuschen wollten. Sie hätten aus purer Lust zum Fabulieren eine Kontroverse über die kanonische Dignität eines biblischen Buches erfunden! »Vielleicht spielt schon bei der Bekämpfung einzelner Bücher der zweiten und dritten Schicht die Kabbala herein« (27). Die Quellen bieten für dieses »Vielleicht« gar keinen Stützpunkt.

Aicher unternimmt es zu beweisen, daß die alten Schriftgelehrten keinen Wertunterschied zwischen der Tora und den Propheten (Hagiographen) kannten. Er konstruiert zu diesem Zwecke ein zweifaches Kanonprinzip. Seine Theorie ist eine so künstliche, daß ich sie lediglich mit Zitaten wiederzugeben vermag. »Durch den Kanon sollten die Bücher endgültig bestimmt werden, die in der Synagoge der religiösen Erbauung zu Grunde gelegt werden dürfen« (14). Dies ist der »Buchkanon« des Verfassers, den er aus Josephus (c. Ap. 1, 8) folgert. Es gab aber auch einen Gesetzeskanon. »Die Proklamation des Gesetzes unter Esra war ein Kanon, aber nicht der Buchkanon des späteren Judentums.« (10.) »Wir wissen, daß im Zeitalter Jesu und auch des Josephus die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων eine hervorragende Rolle spielte. Eine gesetzliche Handlung galt als verpflichtend, wenn sie sich als Ueberlieferung der Ältesten präsentieren konnte. Was lag näher, als daß man auch die Verbindlichkeit der Lehre und der ihr zu Grunde liegenden prophetischen Inspiration an eine Traditionskette gebunden wähnte, welche die δόγματα τοῦ θεοῦ von Glied zu Glied weiter leitete? Man dachte an die Propheten und nicht an die Bücher« (12). Dies ist augenscheinlich der Gesetzeskanon des Verfassers. »Die Zeitgrenze, wann genau in Palästina der Buchkanon einsetzt, läßt sich nicht bestimmen« (15). »Meines Erachtens hängt die Unterscheidung von mosaischen und nicht mosaischen Büchern mit der

oben dargelegten Kanonstheorie zusammen. Danach hatte man einen zweifachen Kanon im Sack, den Kanon des Gesetzes und den Buchkanon der Pharisäer. Beide können friedlich nebeneinander bestehen. Wir wissen, daß die Pharisäer einerseits die gesetzliche Richtung im Judentum stark betonten, anderseits waren sie die Herren in der Synagoge und haben den Buchkanon geschaffen« (36 f.). »Nachdem aber die Propheten in die παράδοτις beim mündlichen Gesetz eingerückt, wurde diese Bezeichnung auch üblich im schriftlichen. Denn קבלה ist soviel wie Tradition . . . Wie bemerkt, hat die mündliche Ueberlieferung jedoch nur den Namen hergegeben, im Hintergrund steht der alte Gesetzeskanon . . . Damit ist aber keine Minderschätzung der zweiten und dritten Gruppe des Kanons im Sinne der Lehre und Inspiration ausgesprochen« (37 f.)

Es gibt demnach einen Buch- und einen Gesetzeskanon. Der Buchkanon bedeutet die Abgrenzung der heiligen Schriften, also das, was man unter Kanon bisher allgemein verstanden hat. Dies ist klar. Dunkel ist hingegen, was der Gesetzeskanon bedeutet. Aicher meint, die Rabbinen haben für die Gesetze eine Ueberlieferungskette, die bis Moses hinaufreicht, gefordert. Gut. Wie kommt nun dieser Kanon bei der Sammlung oder Abgrenzung der heiligen Schriften zur Anwendung? Gibt es nach dem Gesetzeskanon mehr oder weniger heilige Schriften als nach dem Buchkanon? Findet sich in der rabbinischen Literatur eine Spur dieses zweifachen Kanonprinzipes? Diesen mystischen Gesetzeskanon leitet A. in ultima analysi aus dem Wörtchen ἀκριβῆ des Josephus ab. Er sagt selbst ausdrücklich: »Sie (Buhl, Budde, Hölscher) übersehen das Wörtchen ἀκριβής« (12). Was nun das Endergebnis anbelangt, daß die jüdische Tradition »keine Minderschätzung der zweiten und dritten Gruppe des Kanons im Sinne der Lehre und Inspiration ausgesprochen« hat, sei bemerkt, daß die jüdische Tradition

zwischen »Lehre« und »Gesetz« überhaupt keinen Unterschied kennt. Alles, was in der heiligen Schrift enthalten ist, ist gleichwertig und gleichverpflichtend. Die christlichen Begriffe von »Gesetz« und »Lehre« waren den Tannaiten und ihren Nachfolgern ebensowenig bekannt, wie allen vorpaulinischen Judenchristen. Betreffs der »Inspiration« hätte A. über die Mischna nicht die Bibel vergessen sollen. Es hätte ihm Numeri 12, 6—8 und Deut. 34, 10 einfallen können. Die Tannaiten, die er zwischen der Inspiration des Moses [Tora] und der Propheten keinen Unterschied machen lässt, haben die berührten Stellen nicht aus dem Auge verloren. A. scheint in den Tannaiten moderne Bibelkritiker zu sehen, wie hätte er sich sonst die folgende Anmerkung leisten können: »Die Vorstellung, daß sogar das schriftliche Gesetz am Sinai gegeben wurde, scheint vorzuliegen Chull VII 6, wo auf den Vorhalt R. Jehudas, daß schon den Kindern Jakobs die Sehne der Hüftgegend (Gen. 32, 33) verboten gewesen, geantwortet wird: dieses Verbot sei am Sinai gesagt (= erlassen), aber an seinem Ort (ebd. 32, 33) geschrieben worden. Der Ausgangspunkt des schriftlichen Gesetzes wie des mündlichen scheint der Sinai zu sein« (38, n. 1)? Warum »sogar das schriftliche Gesetz« und warum nur »scheint«? Die ganze rabbinische Litteratur, nicht nur Chull VII 6, vertritt den Standpunkt, daß Gott Moses am Sinai die Tora — nach christlichem Sprachgebrauch also das schriftliche Gesetz — geoffenbart habe. Soweit uns bekannt, ist dies der gläubige Standpunkt sämtlicher Kirchen. Das bewußte oder unbewußte Bestreben, die deuterokanonischen Schriften zu retten, verleitet A. zu besonderen Theorien. Er versteigt sich sogar zu der Behauptung: »Die dogmatische Bedeutung des Kanons wurde, solange die Prophetie noch nicht als erloschen galt, anfänglich, jedenfalls nicht so ernst genommen« (14). Die Schriftgelehrten, deren ganzes Leben in der Religion aufging, sollen den Kanon nicht »so ernst«

genommen haben? Falsch ist natürlich auch die Behauptung, daß sie die Prophetie nicht für erloschen gehalten haben. — A. behauptet: »aber der gesetzliche Schriftbeweis [für das »mündliche Gesetz«] konnte gerade so gut [wie der Tora] mit aller Beweiskraft auch den Propheten und den Hagiographen entnommen werden« (39). Daß dies nicht richtig ist, sieht man aus der Gegenüberstellung von דברי תורה und דברי קבלה (Chullin 137 a), aus der Frage: מן הקבלה את טלפיני (Jebam. 4 a 19 = Kidd. 64 d 65). Beide Stellen sind angeführt bei Bacher, Terminologie I, 166, woselbst auch auf ולמדין מן הקבלה mit der Antwort כמו שהוא דבר תורה verwiesen wird. Aicher zitiert auf derselben Seite, wo er die fragliche Behauptung aufstellt, dieselbe Seite des Bacher'schen Werkes, wo diese drei Belege nebst anderen gegeben werden. Eine gründlichere Belehrung ist aus Z. Chajes' תורת נביאים und מבוא התלמוד zu holen. Bacher sagt a. a. O.: »Auch gehört diese Äusserung ins Gebiet der halachischen Exegese, während es sich in den übrigen Beispielen für קַבָּלָה im tannaitischen Schrifttum zumeist um Nichthalachisches handelt.« Hieraus wird bei A. (39, n. 3): »ein Anzeichen dafür, daß der Schriftbeweis ursprünglich nur in der Haggada üblich war.« Die einfache Wahrheit, daß die Propheten und Hagiographen vermöge ihres Inhaltes für die Halacha nur wenig Ausbeute bieten, und daß auch dieses Wenige auf die Tora zurückgeführt werden muß, scheint A. nicht »kritisch genug.«

Für A. ist die Tatsache, daß im Gottesdienst die Tora gelesen wird, ebensowenig ein Beweis für ihre Höherschätzung, wie die Bestimmung der Mischna (Megilla III, 1), daß aus dem Erlös für Bücher (ספרים = biblische Bücher) eine Tora gekauft werden darf, aber nicht umgekehrt. »Demnach liegt, wie mir scheint, in Meg. III, 1 lediglich eine liturgische Schätzung vor« (40). Man versteht den Unterschied zwischen liturgischer und sonstiger Schätzung nicht. Die liturgische Schätzung involviert ja auch eine

höhere Schätzung. Man lese übrigens die fragliche Bestimmung im Zusammenhange mit den anderen Bestimmungen: »Die Bewohner einer Stadt dürfen für den Erlös des Marktplatzes eine Synagoge, für den Erlös einer Synagoge einen [Bücher-] Schrank, für den Erlös eines Bücherschrankes Bücher-Umhüllungen, für den Erlös von Bücher-Umhüllungen Bücher, für den Erlös von Büchern eine Tora kaufen. Sie dürfen aber für den Erlös einer Tora keine Bücher kaufen usw.« Man sieht, daß es sich in allen Fällen um einen Heiligkeitsgrad handelt. Ich vermag leider auch dem positiven Beweis für die gleiche Schätzung der Tora und der andern zwei Teile der Bibel keinen Geschmack abzugewinnen. »Zur positiven Begründung sei auf Zitationsformeln hingewiesen, die keinen Unterschied wahrnehmen lassen, ob der Vers aus den fünf Büchern Mosis oder aus den Propheten und Hagiographen stammt« (41). In derselben Weise kann A. beweisen, daß auch die Fastenrolle dieselbe Heiligkeit wie die fünf Bücher Mosis besitze, denn diese wird ebenfalls mit כתיב zitiert (Taanith 12a).

Nachdem A. 47—53 noch einzelne Äusserungen der Mischna unter der Überschrift »Welche Eigenschaften schreibt die Mischna der Heiligen Schrift zu?« zusammengestellt, geht er zu seinem Hauptthema über. Diesen zweiten Teil hätte er statt »Die Verwertung der Heiligen Schrift in der Mischna« verständlicher »die Schriftauslegung der Mischna« nennen sollen. Die landläufigen Anschauungen über das Judentum jener alten Zeiten bringt Aicher in den folgenden Sätzen zum Ausdruck: »Das Judentum im Jahrhundert vor und nach der Tempelzerstörung hat seinen Schwerpunkt nicht im religiösen Glauben, sondern im gesetzlichen Tun. Auf das Werk kommt alles an, das opus operatum et operantis muß mit der Vorschrift in den kleinsten Nebenforderungen übereinstimmen, die religiöse Lehre aber ist zollfrei. Die Leugnung der Auferstehung und

Unsterblichkeit (Mt. 22, 23. Mk. 12, 18. Lk. 20, 27. Apg. 23, 8; 4, 2, B. J. 2, 8, 14; Antt. 18, 1, 4), des Engel- und Vorsehungsglaubens (Apg. 23, 8. B. J. 2, 8, 14; Antt. 13, 5, 9) erfreut sich einer wunderbaren Toleranz von Seiten der Pharisäer, aber unbedingt sehen sie darauf, daß alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihren Anordnungen geschehen. Daher müssen sich im »Tun« die Sadduzäer bei ihren Amsthandlungen nach den Pharisäern richten (Antt. 18, 1, 3—4)« (53 f.). »Dieses »Tun,« um das sich in der Zeit vor und nach der Katastrophe des Jahres 70 das Denken aller Frommen drehte, war das Gesetz« (55).

Ich kann es nicht über mich bringen, diese sattsam bekannten Behauptungen mit Stillschweigen zu übergehen. Es sei mir also gestattet, sie bei dieser Gelegenheit ganz kurz zu beleuchten, wobei ich vorausschicke, daß ich jede Überzeugung und jede Frömmigkeit, die gegen die Menschenliebe nicht verstößt, aufrichtig hochschätze. Ist es wahr, daß »der Schwerpunkt nicht im religiösen Glauben, sondern im gesetzlichen Tun« lag? Die Mischna Sanh. 10, 2 zählt diejenigen auf, die keinen Anteil am zukünftigen Leben haben. Es sind die folgenden: »Wer sagt, in der Tora stehe nicht die Auferstehung der Todten, die Tora stamme nicht von Gott, der Epikuräer. Akiba sagt: auch derjenige, der die aussenstehenden Schriften liest, und der Wunden mittels Bibelverse in magischer Weise heilt. Abba Schaul sagt: auch derjenige, der das Tetragrammaton ausspricht«. Ist hier von gesetzlichem »Tun« die Rede? Gibt es in der ganzen rabbinischen Literatur eine Stelle, welche mit obiger Formulierung die Übertretung eines »gesetzlichen Tuns« verdammt? Vom »religiösen Glauben« ist allerdings selten die Rede, aber nicht aus »Minderschätzung«, sondern aus dem einfachen Grunde, weil die Juden jener Zeiten den »religiösen Glauben« schon längst voll und ganz besassen. Es ist mir nicht

bekannt, daß in der jüdischen Tradition irgendwo vom »Gottesleugner« die Rede wäre: für A t h e i s t gibt es kein hebräisches Aequivalent. Wenn »Epikoros« mit »Gottesleugner« identisch ist, dann haben die Juden diesen Begriff den Griechen entlehnen müssen. Die häufige Betonung des »Glaubens« war also i n n e r h a l b d e s J u d e n t u m s nicht am Platze, da es schon damals einen anderthalb Jahrtausende alten Glauben hatte. Wir fragen nun, ist es wahr, daß die »religiöse Lehre zollfrei« war? Ist es wahr, daß »die Leugnung der Auferstehung und Unsterblichkeit sich einer wunderbaren Toleranz von Seiten der Pharisäer erfreute?« Wahr ist allerdings, daß die Ketzerei durch keine inquisitio fidei festgestellt wurde, und daß für die Ungläubigen keine Scheiterhaufen angezündet wurden, denn der weltlichen Strafe unterliegt nach jüdischer Anschauung nur die Handlung. Denken die modernen Kulturvölker anders? Gibt es in den Strafgesetzbüchern einen Paragraphen gegen die mannigfachen »Leugner«? Ich will diesen Gedanken nicht weiter auspinnen, konstatiere aber, daß die ganze Kulturwelt den Standpunkt der geschmähten Pharisäer akzeptiert hat, allerdings erst nach achtzehnhundert Jahren. Man kann übrigens auch bei Perles (Bousset's Religion des Judentums, Berlin 1903, 74 f) nachlesen, ob sich das Denken aller Frommen um das »Tun« gedreht habe. Das Wettern unserer Tage gegen das »Gesetz«, wie es einst der Heidenapostel Paul getan, finde ich sonderbar. Wie können Offenbarungsgläubige den Zeit- und Glaubensgenossen Jesu einen Vorwurf daraus machen, daß sie die Gebote der geoffenbarten Lehre beobachteten? Sind denn die Zehngebote kein Gesetz? Bei welchen Gesetzen hat der Offenbarungscharakter aufgehört? Gibt es eine positive Religion ohne Gesetze? Warum ist d a s Gesetz tadelnswert und nicht d i e Gesetze? Warum wird das Gesetz in Bausch und Bogen verdammt ohne speziellen Nachweis seiner Schädlichkeit? Welche Gesetze der fünf

Bücher Mosis sind denn schädlich? Harnack fragt emphatisch: »Gesetzesreligion oder Geistesreligion?« Schöne Worte. Doch fragt man billig, ob denn die Geistesreligion keine Gesetze (z. B. der Menschenliebe usw.) kenne und ob die Gesetzesreligion den Geist ausschließt? Die verachtete Gesetzesreligion ist pogromfest, die Geistesreligion der Gelehrten hat diesen Beweis noch nicht erbracht. Jede Polemik gegen irgendwelche Religion und ihre Träger liegt uns fern, doch möchten wir einmal über die obigen Fragen belehrt sein.

Wir wollen nun Nebensächliches beiseite lassen, um für die Hauptthese Aichers Raum zu gewinnen. A. will nämlich beweisen, daß die Halacha älter als der Midrasch sei. »Aus diesen Ausführungen ist ersichtlich, daß das Bedürfnis und das praktische Leben die älteste Halacha ausgebildet hat, nicht aber gelehrte Schriftforschung. In der ältesten Literatur wird denn auch ihr Inhalt durchaus unabhängig von der Schrift gedacht« (58). »Trotzdem nun die Halacha ihre Rechtskraft nicht durch die Schrift erhält, finden wir dieselbe häufig mit der Schrift verbunden. Die Schrift erscheint dabei nicht als dominierend ... sondern sie zeigt sich häufig als sekundär« (59). »Meines Erachtens lag ein zwingender Grund vor, den Schriftbeweis, der ursprünglich nur in der Haggada heimisch[1]) war, auch in der Halacha anzuwenden« (ebenda). »Die Anwendung der Schrift in der Haggada hatte ihrer Verbindung mit der Halacha den Weg bereitet[1]). Im Lauf der Zeit verwächst die Halacha enge mit der Schrift ... Man begnügte sich bald nicht mehr, die Halacha mit der Schrift zu stützen, sie wurde auch aus der Schrift, als ihrer Quelle, abgeleitet. Das halachische Sammelwerk Mischna setzt diese Entwickelung bereits voraus, und somit kann man von einer

[1]) Von A. gesperrt.

Schriftanwendung und einer Schriftauslegung in der Mischna sprechen» (65 f.).

In der talmudischen Terminologie lautet Aichers These: die Halacha sei älter als der Midrasch. Der Traditionsstoff ist in beiden Formen auf uns gekommen: die Halachoth in der Mischna und in der Tosifta, der Midrasch in den tannaitischen Midraschwerken, um nur die Hauptsammlungen zu nennen. Prüfen wir nun die Aichersche These an der Hand dieser Sammlungen. Befragen wir 1. die Geschichte, 2. den Inhalt, 3. die Form und 4. die Terminologie der Tradition.

Die Geschichte lehrt, daß die Tora, also die Schrift, vor der »Halacha« existiert hat. A. mag für den Pentateuch Quellen, Redaktoren, Einschiebsel usw. in beliebiger Anzahl annehmen, die Tatsache, daß das »Gesetz« vor der »Halacha« in Kraft getreten ist, stellt er nicht in Abrede. Die Juden — deren Anschauung hier allein in Betracht kommt — glaubten, die Tora sei von Gott durch Moses Israel gegeben worden und sie wurde als solche hochheilig gehalten. Alldies ist bezeugt und bedarf keiner weiteren Ausführung. Wir fragen nun: ist es denkbar, daß die Juden dieses Glaubens ihre religiösen Gesetze »unabhängig von der Schrift« ausgebildet hätten? Haben sie für »das Bedürfnis und das praktische Leben« das Gottesgesetz nicht befragt? Haben sie die Vorschriften des geoffenbarten Gesetzes im Leben nicht befolgt? A. meint, die »Ueberlieferung der Väter« sei die Hauptsache gewesen, nicht das »Gesetz.« Wer diese »Väter« waren und welcher Zeit sie angehört haben, untersucht A. nicht weiter. Wir wollen es auch nicht tun und gestatten ihm, sie in jeden beliebigen Zeitabschnitt zu versetzen. Bei jeder Zeitansetzung drängt sich die Frage auf, ob die Väter in ihrer Ueberlieferung auf die Schrift keine Rücksicht genommen haben? Man vergesse nicht, daß es sich hier nicht um einzelne Vorschriften, sondern um die ganze alte Halacha handelt.

Betrachten wir nun den Inhalt der Mischna genannten Gesetzessammlung. Man denke zuvörderst an die Namen der 6 Ordnungen und der 63 Traktate. Es wird in der ersten Ordnung gehandelt von Pea, Kilajim, Schebiith, Orla, Challa, Bikkurim, Teruma, Maasserot u. s. w. Schon die Namen der Traktate verraten den biblischen Ursprung. Dasselbe gilt im großen und ganzen für die übrigen Ordnungen. Gewiß hat das »Gesetz« nicht auf alle Fragen des »praktischen Lebens« eine direkte Antwort gegeben. Ist es indessen denkbar, daß die Schriftgelehrten keinen Versuch gemacht hätten, das heilige Gotteswort zum Reden zu bringen, d. h. darin zu »forschen?« Da der Inhalt des »geschriebenen Gesetzes« dem Wesen nach mit dem »mündlichen Gesetz« identisch ist, kann die Abstammung des letzteren vom ersteren nicht geleugnet werden. Wenn lediglich »das Bedürfnis und das praktische Leben« allein maßgebend gewesen wären, dürfte zwischen den beiden Gesetzsammlungen keine so weitgehende Wesensgleichheit vorhanden sein. Eine bekannte Erscheinung der Rechtsgeschichte ist die Fiktion. Wenn das geschriebene Gesetz den praktischen Bedürfnissen durchaus nicht mehr genügt, werden daraus mittels Exegese neue Normen abgeleitet. A. verkennt also auch das Gesetz der rechtsgeschichtlichen Entwickelung, wenn er behauptet, daß neben einem geschriebenen Gesetz sich »unabhängig« ein ungeschriebenes Gesetz entwickelt. A. mag mit der Schriftauslegung der Tannaiten unzufrieden sein, was er ja mit folgenden Worten zum Ausdruck bringt: »Weil sie aber nicht die Fähigkeit hatten, in die Tiefe zu gehen und in das Verständnis der Schrift im eigentlichen Sinne einzudringen, quälten sie sich um so eifriger mit der Schale ab«. So steht es zu lesen Seite 109. Dieser Mangel an »Fähigkeit« hielt sie jedoch nicht ab, in der Schrift zu forschen, und sie forschten Tag und Nacht ohne Wörterbuch und ohne Konkordanz, ohne Uebersetzung und segar ohne Text.

Sie lebten und webten in der Schrift, die ihr Alfa und Omega war. Wenn A. vermöge seiner tieferen Schriftauffassung ihren Auslegungen nicht beizupflichten vermag, so folgt hieraus durchaus noch nicht, daß sie nicht vermittels dieser Auslegungen die Halacha gewannen. A. darf doch als Historiker nicht so urteilen, wie er es als Tanna gemacht hätte.

Wir kommen nun zur Form der Mischna und des Midrasch. Die Mischna gibt die Halacha ohne Anknüpfung an die Schrift, der Midrasch als Auslegungen. Die Mischna besteht aus Gesetzen in abstrakter, der Midrasch in Kommentarform. Wir fragen nun, was ist wahrscheinlicher? Ist es wahrscheinlicher, daß die Gesetze aus dem Kommentar ausgezogen wurden, oder daß der Kommentar aus den Gesetzen sich entwickelte? Haben die Schriftgelehrten seit Esra sich um die Tora nicht gekümmert und, wie etwa eine moderne Gesetzgebung, nach »praktischem Bedürfnis« selbständig Gesetze geschaffen? Gibt es hiefür in der Geschichte der »gesetzlichen« Religionen eine Analogie?

War dies dennoch der Fall, warum hießen sie »Schriftgelehrte« (Soferim) und nicht »Gesetzgeber.« Gibt es im Hebräischen überhaupt einen Ausdruck für Gesetzgeber? בית דין und חכמים sind doch gewiß jüngere Termini als סופרים und מדרש und bedeuten obendrein keine Gesetzgebung und Gesetzgeber, sondern Gerichtshof und Gelehrte. Das »Sanhedrin«, das eine Art selbständiger Gesetzgebung war, verrät schon durch seinen Namen den fremden Ursprung. In den Benennungen der einzelnen Zweige des Traditionsstoffes geht fast ohne Ausnahme der Midrasch der Halacha voran, was, wie jeder Kenner weiß, auch chronologische Bedeutung hat. Auch der Name Talmud verrät noch den exegetischen Ursprung. Hillel hat sieben exegetische Regeln zusammengestellt, sie müssen also schon vor ihm vorhanden gewesen sein. Da H. vor unserer

Zeitrechnung gelebt hat, müssen diese Regeln mindestens 100 Jahre vor Chr. entstanden sein. Hillels Lehrer, Schemaja und Abtaljon, werden die »grossen Exegeten« (דרשנים גדולים) genannt. In welcher Epoche soll also »die Halacha selbständig ausgebildet« worden sein? Welche Daten oder auch nur Analogien weiß A. für seine These anzuführen? Antwort: gar keine. Ich kann noch auf die Targume, besonders auf die palästinischen hinweisen, die veritable Midraschim sind. Waren nicht diese Paraphrasen die ersten und die Hauptmittel, die das Volk belehrten? Wohin man sich wendet, erhält man die Aufklärung, daß der »Midrasch« älter als die »Halacha«, d. h. die exegetische Form älter als die mischnische sei.

Sonderbar ist auch die Behauptung: »Die Anwendung der Schrift in der Haggada hatte ihrer Verbindung mit der Halacha den Weg bereitet«, da »der Schriftbeweis ursprünglich nur in der Haggada heimisch« war (65.) Man fragt billig, warum? Hatte die Schrift göttliche Autorität, warum wurde sie bei der Halacha nicht befragt? Hatte sie keine göttliche Autorität, warum wurde sie bei der Haggada befragt? Wer stellte fest, was Halacha und was Haggada ist, und welche Schriftstellen zu dieser und welche zu jener gehören? Dies vermag auch A. nicht zu bestimmen. Er versuche einmal, eine genaue Definition der Haggada zu geben. Die Tannaiten haben übrigens zwischen Halacha und Haggada keine scharfe Grenzlinie gezogen, wie denn ihre Sammlungen abwechselnd beide enthalten.

Den Kern der Aicherschen Anschauungen bilden die folgenden zwei Punkte: 1. Die alten Rabbinen haben die Propheten der Tora gleich gestellt. 2. Das rabbinische Gesetz — die Halacha — sei von der Schrift — dem »Gesetz« — unabhängig entstanden. Es sind also die alten christlichen Ansichten, die Aicher den alten Rabbinen aufbindet. Die Propheten lieferten den Evangelisten die messianischen Stellen, folglich müßen sie dem »Gesetz«

gleichgestellt werden; die Kirche hat die rabbinischen Gesetze nicht übernommen, folglich dürfen sie in der »Schrift« nicht enthalten sein. Zu diesen feststehenden Ansichten sucht nun Aicher Beweise in der jüdischen Tradition. Um nicht zu verstimmen, läßt er die Absicht nicht merken und bietet scheinbar eine historische Untersuchung, in Wirklichkeit aber eine Verteidigung der christlichen Dogmen. In ähnlicher Weise hat man den Juden des Mittelalters aus dem Talmud bewiesen, daß der Messias schon gekommen, und daß dieser Messias der Stifter der christlichen Religion gewesen sei. Die wissenschaftliche Beweiskraft ist in beiden Fällen selbstverständlich die gleiche.

Zur Redaktion der Mischna.

Von J. Bassfreund.

(Fortsetzung.)

Wie wir gesehen, steht nach diesen Regeln in allen Fällen, wenn in der Mischna סתם — Ansicht und Einzelansicht einander gegenübergestellt sind, die für die Halacha minderwertige an erster Stelle, während diejenige, die an letzter Stelle aufgeführt wird, die beachtenswertere ist, so daß also nach ihnen der Schwerpunkt für die Halacha auf der Stellung am Schluß der Mischna ruht. Welches ist nun der leitende Gedanke, von dem die Regeln hierbei ausgehen?

Die Beantwortung dieser Frage kann uns nicht schwer fallen, wenn wir uns daran erinnern, daß die Mischna eine Reihe von Redaktionen erfahren, bevor sie die Gestalt, in der sie uns vorliegt, angenommen. Mit welcher Pietät der spätere Redaktor die von ihm bereits vorgefundene ältere Mischna behandelt hat, wie sehr er es sich hat angelegen sein lassen, soweit es überhaupt nur anging, sie unverändert in die neue Mischnaordnung herüberzunehmen und einzureihen, ist ja bekannt.

Auch gebot es schon die Rücksicht auf die Schüler, welche die Mischna in ihrem Gedächnis festzuhalten hatten, nicht nur an dem Texte der ihnen bereits geläufigen Mischna sondern auch in Bezug auf die Ordnung der einzelnen Halachas in ihr so wenig als möglich Veränderungen vorzunehmen, so daß bisweilen sogar — wie das wiederum R. Jochanan bereits konstatiert hat, — auch nachdem die Stellung zu einer Halacha in der Mischna

sich inzwischen vollständig verändert hatte, dieselbe dennoch an ihrem Platze unverändert weiter belassen wurde (ומשנה לא זזה ממקומה[1]) und dafür lieber durch eine besondere, an anderer Stelle neu eingefügte Mischna dem veränderten Standpunkte Rechnung getragen wurde[2]).

Gemeinhin freilich und am einfachsten geschah dies in der Weise, daß der Gegensatz zwischen »früherer« und »späterer Mischna« משנה ראשונה und משנה אחרונה gleich an Ort und Stelle der einzelnen Mischnas zum Ausdruck gelangte, indem die frühere Mischna zwar in die spätere Ordnung gleichfalls mithinübergenommen wurde, ihr aber auch gleichzeitig die veränderte Haltung in Bezug auf die Halacha als Meinungsverschiedenheit gegenübergestellt wurde.

Daß in allen solchen Fällen die spätere Redaktion erst n a c h der früheren Mischna zu Worte kam, daß sie sich sozusagen das Schlußwort vorbehielt, ist ebenso natürlich wie selbstverständlich. Hier, für die Reihenfolge der A n s i c h t e n in einer und derselben Mischna, ist allerdings die Regel vollkommen am Platze, welche für die Reihenfolge der M i s c h n a s unter einander, wie wir oben gesehen, sich als unzutreffend erweist, daß nämlich das Spätere der Ordnung nach, auch das Spätere der Zeit nach sei, mit anderen Worten, daß die in der Mischna an letzter Stelle angeführte Ansicht derjenigen des späteren Redaktors entspricht und darum auch, wie der Kanon R. Jochanans besagt, die für die Halacha beachtenswertere ist. Die beiden letzten Regeln im Kanon R.

---

[1]) Vgl. Chullin 32 b: . . . אלא אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כאן קודם חורה כאן לאחר חורה ומשנה לא זזה ממקומה; ebenso das. 116 b.

[2]) Vgl. Frankel, Hodegetik 271 (Regel 8), wo u. a. darauf hingewiesen wird, daß im Traktat Challa der vierte Perek noch die Ansicht Hillels vertritt, während die drei ersten schon der durch „die Weisen« (Edujoth I, 2) vertretenen jüngeren Ansicht entsprechen.

Jochanans stellen somit im Grunde nur ein, auf bestimmte Mischnaformen angewandtes, allgemeines Prinzip dar, das dann ebenso auch für sämtliche Variationen dieser Formen gilt, an welchen die Mischna so reich ist. Drücken wir dagegen den diesen Regeln zugrunde liegenden Gedanken allgemein aus, so erhalten wir den Grundsatz: Die Halacha wird in der Mischna stets durch die an letzter Stelle aufgeführte Ansicht angedeutet.

Es braucht hiebei wohl kaum erst bemerkt zu werden, daß dieser Satz in seiner allgemeinen Fassung über den Geltungsbereich der von R. Jochanan aufgesellten Regeln hinaus sich erstreckt und auch auf solche Mischnas Anwendung findet, die ausschließlich Kontroversen einzelner Tannaim, also ohne jegliche סתם-Ansicht, enthalten. Doch soll von diesen erst weiterhin abgehandelt werden.

Vorerst gilt es noch, das, was wir mehr theoretisch über diese Regeln festgestellt haben, nunmehr an der Hand der unter sie fallenden Mischnaformen zu erproben, d. h. diese Regeln in dem von uns verstandenen Sinne durch Anwendung auf die verschiedenen Mischnaformen auf ihre Richtigkeit zu prüfen und ihre Berechtigung zu erweisen. Zwar, soweit es sich um die Regel מחלוקת ואח"כ סתם handelt, wird es einer solchen Probe von vornherein nicht erst bedürfen. Denn, daß die Mischna da, wo die סתם-Ansicht, vertreten durch die חכמים, an letzter Stelle aufgeführt ist, in dieser uns die Halacha geben will, ist an sich so klar und selbstverständlich, daß es nicht erst belegt zu werden braucht. So wird man z. B. nicht einen Augenblick darüber in Zweifel sein, daß in Edujoth I, 1—3 die חכמים, die hier jedesmal Hillel und Schammai gegenübergestellt werden, zugleich die rezipierte Halacha vertreten, auch wenn dies nicht, wie in diesem Falle, ausdrücklich durch die Mischna selbst (M. 4) sich erweisen

ließe. Auch kann man hierbei gleichzeitig bemerken, daß die חכמים hier die jüngere, erst nachträglich rezipierte Halacha vertreten, wie dies namentlich für M. 2 auch durch eine Vergleichung der drei ersten Perakim des Traktats Challa mit dem vierten sich erhärten läßt.

Anders dagegen liegt der Fall bei der zweiten Regel, welche סתם ואח"כ מחלוקת betrifft, und die schon wegen ihrer etwas unbestimmten Fassung einer eingehenderen Untersuchung und ausführlicheren Behandlung bedarf, zu der wir nunmehr übergehen wollen.

IV.

Die Mischnaform סתם ואח"כ מחלוקת, eine Probe auf die Richtigkeit der Regel.

Genetisch ist diese Mischnaform, wie bereits bemerkt, so zu erklären, daß die סתם-Ansicht der früheren Mischna, der משנה ראשונה, angehört, während die hinzugefügte abweichende Ansicht ein Zusatz der jüngeren Redaktion, der משנה אחרונה, ist, welche dieselbe in der Regel der Mischnasammlung eines andern Tanna entnommen hat. Die abweichende Ansicht selbst braucht darum nicht die jüngere oder auch nur die gleichalterige zu sein, sondern kann eben so gut einer Mischna entnommen sein, die weit älter ist als diejenige, welcher die סתם-Ansicht angehört. So gehört z. B. Erubin VI, 1 die סתם-Ansicht dem R. Meir[1]) an, genauer wohl seiner Mischna, während ihr die abweichende Ansicht des um 2 Generationen älteren R. Eliëser b. Jakob gegenübergestellt ist[2]). Daß die Hinzufügung der abweichenden Meinung die gegensätzliche Stellung der späteren Redaktion zur früheren Mischna involviert,

[1]) Vgl. Talmud das. 62 a.

[2]) Ohne Grund sucht Frankel (Hodeg. 74, Anm. 6) hierin eine Schwierigkeit. Die Gegenüberstellung der beiden Ansichten hat nicht zur Voraussetzung, daß deren Träger Controversanten waren, also gleichzeitig gelebt haben müssen, sondern ist lediglich das Werk des Redaktors.

ist klar. Fraglich könnte nur sein, wie weit dieser Gegensatz reicht.

Nach der Regel R. Jochanans ist in diesem Falle »die Halacha nicht wie die סתם-Ansicht«. Daraus wäre zu schließen, daß die Halacha dann der abweichenden Meinung entspreche, הלכה כמחלוקת. Die negative Form der Regel anstatt der positiven hat nichts Auffälliges. Sie mußte schon darum gewählt werden, weil nicht selten einer סתם-Ansicht mehr als eine abweichende Einzelansicht gegenübersteht, wie z. B. gerade in der entscheidenden Stelle Jebamot 42 b die beiden verschiedenen Ansichten R. Judas und R. Joses. Für solche Fälle wäre die Form הלכה כמחלוקת nicht am Platze, während die negative, אין הלכה כסתם, in allen Fällen zutreffend ist.

Dem gegenüber ist Salomo Ibn Adreth (Resp. 114) der Ansicht, daß der Satz אין הלכה כסתם סתם ואח"כ מחלוקת nur besagen wolle, daß auf eine סתם-Ansicht, der eine Meinungsverschiedenheit sich anschließt, die Regel הלכה כסתם nicht mehr Anwendung finde, daß sie sonach nicht mehr als schlechthin giltige Halacha anzusehen sei. Daraus aber folge nicht, daß die Halacha dann der abweichenden Meinung, der מחלוקת entspreche, sondern nur, daß es in solchen Fällen gestattet sei, auch nach der letzteren zu entscheiden, »falls sie besser zusage« היכא דמסתבר טעמא[1]).

Die Möglichkeit einer solchen Interpretation soll nicht bestritten werden, wenn man auch die von Ibn Adreth gegebene Begründung nicht wird gelten lassen.

Daß die Regel nicht positiv הלכה כמחלוקת lautet, kann für diese Auffassung, wie wir oben gesehen, keineswegs

[1]) Die gleiche Auffassung teilt im Namen des Nachmanides Joseph Chabiba in seinem Alfasi-Commentare zu Jebamoth IV, 10 (s. v. בכורם) mit; vgl. auch Tossaphoth Beza 2 b s. v. גבי שבת und Lippm. Heller zu Nasir VI, 9. Auch Frankel scheint diese Ansicht zu teilen, vgl. Hodeg. 271, Ende der Regel 7.

geltend gemacht werden. Ebenso wenig aber kann für dieselbe der Umstand als entscheidend angesehen werden, daß in Beza 2 b eine סתם-Ansicht, trotzdem ihr eine wiedersprechende Einzelansicht angefügt ist, dennoch geradezu als סתם-M i s c h n a behandelt wird. Denn einmal beweist die Stelle zuviel; andererseits haben wir bereits oben (S. 436 ff.) gesehen, daß in Bezug auf die Regeln R. Jochanans überhaupt, wie über מהלוקת ואח"כ סתם insbesondere tatsächlich zwei verschiedene Auffassungen im Talmud sich geltend machen, daß man sie, namentlich in späterer Amoräerzeit auf zwei verschiedene Mischnas bezog, während man סתם mit daran sich schließender Meinungsverschiedenheit schlechtweg als סתם-Mischna ansah[1]). Wir aber haben es hier ausschließlich mit der ursprünglichen Absicht R. Jochanans, genauer noch mit derjenigen der Mischna zu tun.

Dagegen scheint allerdings die Auffassung Ibn Adreth's in der Mischna selbst, Edujoth I, 5 eine wesentliche Stütze zu finden. Danach soll ja die Einzelansicht in der Absicht hinzugefügt sein, damit man unter Umständen nach ihr sich richten könne, woraus doch zugleich hervorgeht, daß auch die סתם-Ansicht noch nicht als vollständig beseitigt und verworfen anzusehen sei. Und das darf auch im Allgemeinen als zutreffend angesehen werden. Indessen ist es doch andererseits auch wiederum klar, daß der spätere Redaktor, indem er sich bemüssigt gefühlt, die Einzelansicht noch hinzuzufügen, damit zugleich deutlich zu erkennen gegeben hat, daß er den Standpunkt der früheren Mischna nicht mehr teilt, daß er im Gegenteil die a b w e i c h e n d e Meinung für beachtenswert, ja wohl auch für die maßgebendere gehalten, wenn er sie auch

[1]) Vgl. oben S. 439, Anm. 1; m. vgl. auch Babli Jebamoth 40 a תני תנא קמי דרי נחמן אין הלכה כרי יהודה אמר ליה אלא כמאן כרבנן פ ש י ט א יחיד ורבים הלכה כרבים, so selbstverständlich erscheint es R. Nachman auch in diesem Falle, daß die Halacha dem סתם entspreche, daß er es für wunderlich hält, dies erst ausdrücklich zu konstatieren.

noch nicht als allein und schlechthin maßgebend hat hinstellen wollen, so daß damit die Ansicht der früheren Mischna fortan als vollständig beseitigt und ausgeschaltet anzusehen wäre. Im Effekte aber dürfte es doch darauf hinauslaufen, daß die יחיד-Ansicht für den späteren Redaktor mehr in den Hintergrund trat, während die abweichende Meinung als die eigentliche Halacha von ihm angesehen wurde. Ein näheres Eingehen auf einzelne Fälle wird dies auch vollauf bestätigen.

Wenn freilich in sehr vielen Fällen hervorragende Amoräer, und zumeist gerade die ältesten, wie Rab, Samuel und R. Jochanan, ja sogar Rabbi selbst für die abweichende Ansicht sich entscheiden[1]), und wenn ebenso in vielen anderen Fällen die abweichende Einzelansicht später als Halacha rezipiert worden[2]), so kann weder der eine noch der andere Umstand für unsere Frage entscheidend ins Gewicht fallen, da die rezipierte Halacha, wie bereits oben bemerkt, nicht immer mit dem

[1]) Abgesehen von den früher erwähnten Fällen, in welchen R. Jochanan für die Einzelansicht sich erklärt hat, entscheidet auch Berachoth 27a R. Kahana für R. Juda in M. IV, 1; Sabbath 45b R. Josua b. Levi und ebenso (46a) Rabbi für R. Simon in M. III, 6; das 129b Rab für R. Jose in M. XVIII, 3; das 134b R. Jochanan für R. Eleasar b. Asarja in M. XIX, 3; das. 143b R. Jochanan für R. Juda in M. XXII, 1; Erubin 62b Samuel und andere für R. Eliëser b. Jakob in M. IV, 1; Schekalim Ende Rab für R. Simon in M. VIII, 8; Rosch ha-Schana 32a R. Huna im Namen Samuels für R. Jochanan b. Nuri in M. IV, 6; das 34b R. Jochanan für R. Gamliel in M. IV, 9; Taanith 10a R. Eleasar für R Gamliel im M. I, 3; das. 25b R. Ammi für R. Elieser (III, 9); Babakamma 48b Samuel für Rabbi in M. V, 3; Sanhedrin 31a Rabba b. R. Hunna für R. Simon b. Gamliel in M. III, 8a; Nidda 52a R. Eleasar für R. Juda in M. VI, 11 u. a.

[2]) So z. B. Sabbath I, 10 u. 11; das. XXII, 1; Erubin X, 11; Jebamoth VIII, 6; Kethubboth VI, 1 und VIII, 5; Gittin VIII, 1 und 8; IX, 3 und 4; Kidduschin I, 9; Sanhedrin IX, 2; Kelim XV, 3; Para III, 3; Mikwaoth VIII, 4. Man vergleiche die Kommentatoren, insbesondere Lippm. Heller zu den angeführten Stellen.

Standpunkte der Mischna sich deckt. In unserem Falle aber gilt es vor allen den Nachweis zu führen, daß die Mischna selbst mit der von ihr hinzugefügten Einzelansicht sich identifiziert und in ihr die eigentliche Halacha erblickt habe.

Dieser Nachweis soll nun hier aus der Mischna selbst an der Hand zahlreicher Beispiele erbracht werden, welche deutlich erkennen lassen, daß die Mischna sich für die Einzelansicht entschieden und sie als Halacha rezipiert hat.

Am augenfälligsten zeigt sich dies dann, wenn die Mischna, unmittelbar nachdem sie die abweichende Ansicht genannt hat, gleich weiter im Sinne derselben fortfährt.

Wir wollen darum auch hier zunächst eine Reihe von Beispielen dieser Art voranstellen, denen sodann solche folgen mögen, bei welchen die Rezeption der Einzelansicht durch die Mischna gleich unmittelbar darauf erfolgt, endlich solche, bei welchen dies an einer ferner gelegenen Stelle, oder aber überhaupt in einem anderen Traktate sich nachweisen läßt.

1. Bikkurim III, 6 liest nach der סתם-Ansicht der Darbringer von Erstlingen den vorgeschriebenen Abschnitt »noch mit dem Fruchtkorbe auf der Schulter, bis er den ganzen Abschnitt vollendet« עודהו הסל על כתפו קורא מהגדתי וכו' עד שגומר כל הפרשה. Nach R. Juda dagegen hält er den Korb nur bis zu den Worten ארמי אובד אבי auf der Schulter, nimmt ihn aber von da ab herunter, und die ganze Fortsetzung bis zu Ende der Mischna ist in diesem Sinne gehalten[1]).

2. Joma V, 4 stellt der Hohepriester am Versöhnungstage nach der סתם-Ansicht die Sprengschale (des

[1]) Der klare Wortlaut der Mischna schließt die Möglichkeit jeder anderen Interpretation aus. Die, lediglich aus Rücksicht auf die Entscheidung des Maimonides von Heller versuchte Auslegung ist nicht nur sehr gewunden, sondern auch mit dem garnicht mißzuverstehenden Sinn der Mischna unvereinbar.

דם השעיר) auf ein »zweites Gestelle im Tempel;« nach R. Juda dagegen gab es daselbst überhaupt »nur ein Gestelle« לא היה שם אלא כן אחד בלבד, und die ganze weitere Darstellung der Mischna hat zur Voraussetzung, daß tatsächlich nur ein Gestelle vorhanden war, wie die Wendungen נטל דם הפר והניח דם השעיר und weiterhin נטל דם השעיר והניח דם הפר beweisen[1]).

3. Das. M. 5 vollzieht der Hohepriester die Sprengung beim »goldenen Altar,« indem er um den Altar herumgeht, nach R. Eliëser dagegen »bleibt er auf seinem Platze stehen und führt die Sühne aus« במקומו עומד ומחטא, und dieser Ansicht entspricht auch die Fortsetzung der Mischna (vgl. die Kommentatoren, namentlich aber Babli 59 a).

4. Kethubboth IX. 1. Nach der סתם-Ansicht hat ein Gatte auf das Nutznießungsrecht an den Gütern seiner Frau nach jeder Seite hin verzichtet, wenn er auf den Genuß der »Erträgnisse« ihrer Güter בפירותיהן verzichtet hat. R. Juda dagegen behauptet, es stünde ihm auch dann noch die Nutznießung an den aus »den Erträgnissen« etwa neu erworbenen Gütern פירי פירות zu, es sei denn, er habe ausdrücklich »auch auf die Erträgnisse aus den Erträgnissen und sofort in alle Ewigkeit« Verzicht geleistet. ר' יהודה אומר עד שיכתב לה דו"ד אין לי בכנסיך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן עד עולם, und die Fortsetzung der Mischna zeigt, daß sie diese Ansicht akzeptiert hat (vgl. Tosaphoth s. v. דין דברים). Besonders beachtenswert ist

5. Nedarim XI, 1, wo der סתם-Ansicht diejenige R. Joses gegenübersteht, und alles, was hierauf folgt, d. i. sämtliche Mischnas dieses Perek, sind in seinem Sinne

[1]) Nach den Kommentatoren gehört diese Fortsetzung noch R. Juda selbst an; das ist beim Passus נטל דם השעיר וכו' kaum anzunehmen. Für unsere Frage würde sich jedenfalls hierdurch nichts ändern, weil immerhin daraus erwiesen wäre, daß die Mischna die Darstellung R. Judas akzeptiert hat, sonst hätte die Fortsetzung anders lauten müssen, wie der von Babli 56 b angeführte Vorfall vor Raba ההוא דנחית קמיה דרבא וכו' zeigt.

gehalten, wie das ausdrücklich von R. Huna bezeugt wird[1]).

6. Sebachim XII, 6 wird der סתם-Ansicht diejenige R. Simons gegenübergestellt, und der folgende Absatz der Mischna ist wiederum im Sinne R. Simons gehalten (vgl. die vom Talmud 106a zitierte Baraitha).

7. Middoth IV, 2 tritt der Priester, der die Tore des »Hechal« öffnet, zunächst durch eine kleine Tür in ein Gemach und geht von da aus nach der סתם-Ansicht direkt in den »Hechal,« nach R. Juda dagegen schreitet er durch einen Hohlgang innerhalb der Hechalmauer, »bis er zwischen den beiden (Hechal-) Toren sich befindet,« und die Fortsetzung der Mischna entspricht genau dieser Ansicht, wie eine Vergleichung mit Tamid III, 7, wo noch die alte Mischna erhalten ist, klar ergibt.

8. Kelim VI, 1, Abs. 2 steht der סתם-Ansicht diejenige R. Judas gegenüber, und dieser entspricht auch die Fortsetzung der Mischna אחת בטיט ואחת שלא בטיט וכו' (vgl. den Kommentar Bertinoros).

Hierher dürfte auch höchst wahrscheinlich

9. Sanhedrin I, 3 Ende zu zählen sein, wo der Passus וחקרקעות תשעה וכהן offenbar der unmittelbar vorher vorgetragenen Ansicht R. Judas entspricht[2]).

10. Kilajim VII, 5 wird der סתם-Ansicht diejenige R. Joses und R. Simons gegenübergestellt, und diese wird M. 6 als Halacha rezipiert (cfr. Heller zu M. 6, s. v. קוצרו).

11. Erubin I, 4 muß nach der סתם-Ansicht der Balken des die Gasse abschliessenden עירוב nicht nur so breit, sondern auch so kräftig sein, um $^1/_2$ Ziegel tragen

[1]) Vgl. Babli 82a דאמר ר' הונא כוליה פרקין ר' יוסי היא.

[2]) Da eine Unterscheidung zwischen מטלטלין und קרקעות in Bezug auf die Teilnahme des כהן bei der »Schätzung« sich nirgends findet, da ferner Siphra, Parascha III, Ende, wo die Notwendigkeit dieser Teilnahme des כהן aus der Schrift abgeleitet wird, dieselbe ausdrücklich auf »alle Schätzungen« bezogen wird יעריכנו הכהן בנין אב לכל הנערכין שיהו בכהן, so kann der Passus והקרקעות תשעה וכהן nur der Ansicht R. Judas entsprechen.

zu können; nach R. Juda dagegen genügt es, wenn er diese Breite hat, ob er auch im Übrigen zu schwach ist, um eine solche Last tragen zu können. ר' יהודה אומר רחבה אעפ"י שאין בריאה, und die Forts. in M. 5 entspricht genau dieser Ansicht.

12. Kethubboth XI, 2 steht dem סתם die Ansicht R. Simons gegenüber, die in M. 3 rezipiert ist[1]).

13. Nasir I., 4 widerspricht Rabbi der סתם-Ansicht, und M. 5 ist Rabbis Ansicht als Halacha rezipiert[2]).

14. Nasir VI, 9 ist nach der סתם-Ansicht dem Nasiräer erst, nachdem sämtliche Vorschriften erfüllt sind, der Weingenuß und die »Verunreinigung durch Leichen« gestattet; nach R. Simon dagegen schon dann, wenn auch nur eine der Blutsprengungen vollzogen worden ist ביון שנזרקו עלי' אחד מן הדמים הותר הנזיר לשתות ביין ולהטמא למתים, und diese Ansicht ist von M. 11 als Halacha rezipiert[3]). Die סתם-Ansicht von M. 9 erscheint in M. 11 als Einzelansicht R. Eliësers, während die Ansicht R. Simons in M 9 nunmehr hier als diejenige der חכמים aufgeführt wird, eine Erscheinung, der wir noch wiederholt begegnen werden.

15. Sota III, 2 trinkt die der Untreue bezichtigte Frau nach der סתם-Ansicht das »Fluchwasser« vor der Darbringung des »Speiseopfers«; nach R. Simon dagegen »bringt man erst das Opfer dar und läßt sie dann trinken«

---

[1]) In M. 3 wird allerdings der סתם-Ansicht auch diejenige der חכמים gegenübergestellt, was aber nur ein Zusatz der späteren Redaktion, der משנה אחרונה, ist (vgl. weiter unten), welche in ihrem letzten Teile die Ansicht R. Judas in Tos. XI, 1 rezipiert hat.

[2]) Vgl. Heller zu M. 5, s. v. ונזיר כל ימיו.

[3]) Auch IV, 5 entspricht nach Heller (zu unserer Stelle s. v. ביין) dieser Ansicht R. Simons. Aus den Bemerkungen desselben ist zugleich die große Verlegenheit der Kommentatoren zu ersehen, die sich dieser Tatsache infolge der irrigen Auffassung der Regel סתם ואח"כ מחלוקת nicht erklären können.

ר' שמעון אומר מקריב את מנחתה ואה"כ הי' משקה, und M. 4 entspricht genau dieser Ansicht R. Simons[1]).

16, Makkoth III, 10 wird von der סתם-Ansicht die Zahl der »Schläge« (der מלקות) auf 39 angegeben; nach R. Juda dagegen müssen es »volle 40« sein; ר' יהודה אומר ארבעים שלמות הוא לוקה, und gleich unmittelbar darauf, in M. 11 ist tatsächlich von 40 die Rede[2]).

17. Aboda-sara V, 3—4 wird in Bezug auf die Frage, wie lange Wein unbewacht einem Heiden überlassen bleiben dürfe, dreimal das von סתם angegebene Zeitmaß כדי שישתום ויסתום ויגוב von R. Simon b. Gamliel dahin erweitert כדי שיפתח ויגוף ותיגוב, und dieses letztere Maß ist auch in der darauffolgenden M. 5 kurzweg als Halacha rezipiert.

18. Sebachim XI, 7 erfordern nach R. Simon, im Gegensatz zur סתם-Ansicht, Gefäße, die zu קדשים קלים benutzt worden sind, keine מריקה ושטיפה, und dieser Ansicht entspricht die Halacha in M. 8 (vgl. Talmud 97 a אמר רבא הא מני ר' שמעון היא וכו).

19. Oholoth VI, 4 steht der סתם-Ansicht diejenige R. Judas entgegen, und ihr entspricht die darauffolgende M. 5 (vgl. die Kommentatoren, insbesondere L. Heller s. v. טומאה).

20. Machschirin II, 5 erlaubt R. Juda, abweichend von der סתם-Ansicht, ein durch Nichtjuden am Sabbath erwärmtes Bad (in einem kleinen Bassin) gleich nach Sabbath-Ausgang zu benützen, »wenn in dem Orte ein hoher (nichtjüdischer) Staatsbeamter sich befindet« אם יש בה

---

[1]) Vgl. Babli 20 b מני ר' שמעון הוא דאמר מקריב את מנחתה ואחר כך משקה..

[2]) Daß hier nur die runde Zahl für 39 gesetzt sei, wie die Kommentatoren meinen, ist geradezu ausgeschlossen in Anbetracht dessen, daß unmittelbar vorher die Frage, ob 40 oder 39, Gegenstand der Kontroverse gewesen. Bemerkt sei hier, daß Josephus (Ant. IV, 8, 23) auch nur »40 weniger 1« Schläge erwähnt.

רשות רוחץ בה מיד und genau dasselbe Prinzip wird auch in der folgenden M. 6 als Halacha rezipiert ואם יש בה רשות לוקה מיד.

21. Masseroth V, 6 steht der סתם-Ansicht diejenige R. Judas gegenüber, und sie ist Maasser-scheni I, 3 und ebenso Chullin I, 7 als Halacha rezipiert[1]).

22. Erubin X, 11 stehen wiederum סתם und R. Juda einander gegenüber, und Sabbath XVII, 7, wo genau dieselbe Frage behandelt wird, erscheint die סתם-Ansicht als Einzelansicht R. Eliësers, während diejenige R. Judas dort als Ansicht der חכמים aufgeführt, also als Halacha rezipiert ist. Schon R. Jochanan macht Jerusch. Sabbath 16b (vgl. auch das. Erubin 26c) die Bemerkung: »Die Einzelansicht hier (R. Eliësers) entspricht dem סתם dort (Erubin) und die Einzelansicht dort (R. Judas) dem סתם hier (der חכמים).«[2]) Wir haben hier genau denselben Fall, wie wir ihm bereits oben zu Nasir VI., 9 begegnet sind.

23. Rosch ha-Schana I, 1 ist nach der סתם-Ansicht der 1. Elul als ראש השנה in Bezug auf מעשר בהמה anzusehen, nach R. Eleasar und R. Simon dagegen der 1. Tischri, und diese Ansicht ist Bechoroth IX., 6 rezipiert.

24. Jebamoth XI, 1 ist nach der סתם-Ansicht das Eingehen einer Ehe mit אנוסת אביו ומפותת אביו gestattet, nach R. Juda dagegen verboten, und seiner Ansicht entspricht die סתם-Mischna Jebamoth I, wie R. Aschi (ib. 10 a) mit Recht bemerkt[3]).

---

[1]) Vgl. Chullin 26 a אמר ר' נחמן אמר רבה בר אבוה בשהחמירין מחלוקת ומתניתן ר' יהודה וכו', ferner Jerusch. Masseroth V, Hal. 6 (52 a) und Maasser scheni 52 d מתניתן דר' יודה דתנינן תמן וכו'.

[2]) אמר ר' יוחנן אתייא יחידייא דהכא כסתמא דתמן ויחידייא דתמן כסתמא דהכא.

[3]) ר' אשי אמר לעולם וכו' . . . הכי קאמר ליה מה טעמא לא דיוקת מתניתן דמתניתן ר' יהודה היא דאסר באנוסת אביו וכו'.

25. Nedarin VII., 3 stellt R. Juda im Gegensatz zur סתם-Ansicht das Prinzip auf, daß es bei Gelübden nicht so sehr auf den Wortlaut, als vielmehr auf die mit demselben verbundene Absicht des Gelobenden ankomme, und dieses Prinzip ist auch das. VIII, 7 von der Mischna rezipiert (שלא נתכוין זה אלא לשום אישות — שלא נתכוין זה אלא לשום אכילה ושתייה); vgl. auch Heller zu VII., 3 s. v. ר' יהודה.

26. Kidduschin I, 9 fügt R. Eliëser zu den von סתם aufgeführten Vorschriften, welche, obwohl mit dem Boden im Zusammenhange stehend, dennoch auch außerhalb Palästinas Geltung haben, noch das Verbot von חדש hinzu, und diese Ansicht ist von der Mischna Orla III, 9 als Halacha rezipiert.

27. Schebuoth VI, 3 zieht nach der סתם-Ansicht das Zugeständnis einer von der eingeklagten verschiedenen Schuld dem Verklagten nicht einen Eid über die bestrittene zu, wie sonst bei einem Teilgeständnis (מודה במקצת); nach R. Gamliel dagegen ist er zu diesem Eide verpflichtet, und Mezia VIII, 2, Abs. II ist diese letztere Ansicht rezipiert[1]).

28. Horajoth II, 7, steht der סתם-Ansicht diejenige R. Simons gegenüber, und diese ist, wie bereits Heller bemerkt (s. v. דברי ר"ש), Para XII, 4 rezipiert.

29. Chullin IX, 2 stehen in der Haupsache סתם und R. Jochanan b. Nuri einander gegenüber, und mit dem letzteren stimmt auch Sabbath XIV, 1 vollständig überein.

30. Sebachim XIII, 4 stehen סתם-Ansicht und die-

[1]) Daß der Wortlaut der Mischna nur diese Auffassung zuläßt, wird von R. Obadja Bertinoro in seinem Kommentare zur Mischna selbst zugestanden; nur in Rücksicht auf den im Talmud rezipierten Grundsatz טעמו חטין והודה לו בשעורין פטור wird eine andere Erklärung versucht, die dem Wortsinn keineswegs entspricht.

jenige R. Eleasars einander gegenüber, und die letztere ist Menachoth XIII, 3 (המעלה את הקומץ) rezipiert.

31. Menachoth IX, 1 gab es nach der סתם-Ansicht nur zwei Trockenmaße im Tempel, ein Issaron und $^1/_2$-Issaron, nach R. Meir dagegen hat es zwei verschiedene Issaron gegeben, und dieser Ansicht entspricht auch M. 5 daselbst (vgl. Talmud 90 a).

32. Das. XI, 7 darf der goldene Tisch im Tempel auch nicht einen Augenblick ohne die beiden Weihrauch-Schalen bleiben, so daß darum auch die alten nicht eher entfernt werden dürfen, bevor die neuen daraufgetan werden. R. Jose hält dies dagegen für statthaft, und dem entspricht nach der Auffassung des Talmud auch Megilla II. Ende (vgl. Babli 21 a).

33. Das. XIII, 8 erklärt Rabbi, abweichend von der סתם-Ansicht, daß derjenige, der ein kleines Opfertier gelobt und ein großes dargebracht, seiner Pflicht nicht genügt habe, und diese Ansicht ist in den beiden unmittelbar vorausgehenden Mischnas 6—7 als Halacha rezipiert[1])

34. Middoth I, 7 ist dem סתם die Ansicht R. Judas hinzugefügt, und sie ist Tamid I, 3 von der Mischna rezipiert.

35. Kelim I, 9 widerspricht R. Jose der סתם-Ansicht, und seine Ansicht ist M. 6 zu Anfang rezipiert (vgl. die Kommentare R. Simsons und Maimonides zu M. 9).

36. Para IV, 1 darf nach der סתם-Ansicht das Verbrennen der »roten Kuh« nur durch den Hohenpriester vorgenommen werden, nach R. Juda dagegen durch jeden Priester, und diese Ansicht ist auch daselbst III, 1 und 6 und ebenso Middoth II, 4 rezipiert[2]).

---

[1]) Vgl. Talmud 107 b הא מני רבי היא דאמר קטן והביא גדול לא יצא וכו'.

[2]) Dagegen scheint Para III, 8 und Middoth I, 3 noch der älteren Mischna, משנה ראשונה anzugehören, wenn nicht, wie Maimonides meint, der »Hohepriester« daselbst nur darum erwähnt sei, weil

37. Das. V, 1 weicht R. Juda von der סתם-Ansicht ab, und seine Ansicht ist Oholoth V, 5 rezipiert.

38. Berachoth IV, 1 darf das Morgengebet nach der סתם-Ansicht bis Mittag verrichtet werden, nach R. Juda dagegen ist der äußerste Termin hierfür »die vierte Vormittagsstunde,« עד ארבע שעות und dieser Ansicht entspricht Edujoth VI, 1 (cfr. Babli 27a א"ר בהנא הלכה כרי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה). Endlich sei hier auch noch darauf hingewiesen, daß nach der Auffassung des Talmud (Arachin 18a)

39. Arachin IV, 3 der Ansicht R. Eliësers in VI, 3 entspricht, welcher dort von der סתם-Ansicht abweicht.

Wir haben uns bisher darauf beschränkt, unsere Belege ausschließlich der Mischna selbst zu entnehmen, und ihre große Anzahl dürfte auch vollkommen ausreichen, um die Schlußfolgerung zu rechtfertigen, daß die zur סתם-Ansicht hinzugefügte Einzelansicht als die eigentliche Halacha im Sinne der Mischna anzusehen ist[1]). Und diese Schlußfolgerung dürfte um so berechtigter erscheinen, als uns kaum eine Stelle[2]) begegnet ist, welche derselben widersprüche.

---

dies gemeinhin durch ihn zu geschehen pflegte, wenn auch die Handlung durch jeden anderen Priester statthaft gewesen wäre.

[1]) Sehr beachtenswert in dieser Beziehung ist auch eine Bemerkung der Tossaphoth zu Berachoth 27a, s. v. תא שמע. Nachdem zunächst nachgewiesen worden, daß der Satz ר' יהודה אומר עד שבע שעות in der Mischna zu streichen sei, wird sodann bemerkt, Rabbi habe diese Ansicht R. Judas darum in die Mischna nicht mit aufgenommen weil er mit ihr nicht übereinstimme. Es scheint demnach auch hier vorausgesetzt zu werden, daß die Einzelansicht nur dann hinzugefügt worden ist, wenn man sie als Halacha angesehen hat.

[2]) Allerdings scheint dies für den ersten Blick bei Kelim XII, 4 der Fall zu sein. Dort widerspricht R. Zadok inbezug auf מכמר ש ל אבן השעות der סתם-Ansicht, und es müßte danach die Ha'acha seiner Ansicht entsprechen, und ebenso M. 5 inbezug auf מכמר של שלחני, was aber mit dem Schluß der M. 5 (שלשה דברים וכו') in Widerspruch steht. Allein zweifellos ist dieser Schlußpassus, der hier ganz über-

Indessen lassen sich die Belege noch wesentlich vermehren, wenn wir unsere Mischna mit den Baraitoth, namentlich der Tosefta, vergleichen. Eine solche Ver-Vergleichung zeigt, daß sehr häufig das, was in unserer Mischna als Einzelansicht dem סתם gegenübersteht, dort kurzweg als H a l a c h a rezipiert, bezw. als Ansicht der »Weisen« aufgeführt ist, und ebenso auch umgekehrt. Als Beispiele der ersten Art seien hier folgende angeführt:

D e m a i II, 2 סתם und R. Juda; in Tosefta II, 2 dagegen R. Meir (=סתם) und die »Weisen« (= R. Juda.) — M a s s e r o t h V, 5 סתם und Rabbi; im Tos. III, 14 dagegen R. Akiba (= סתם) und »die Weisen« (= Rabbi). — B e z a IV, 4 סתם und R. Juda; in Tos. III., Ende dagegen ist die Ansicht R. Judas kurzweg rezipiert (ebenso Jerusch. 62b.) — K e t u b b o t h IX, 9 סתם und R. Simon b. Gaml.; in Tos. IX, 5 dagegen R. Meir und »die Weisen« (= R. Sim. b. Gaml.). — M e z i a III, 6 סתם und R. Simon b. Gaml.; in Tos. III, 8 dagegen R. Meir und »die Weisen« (= R. S. b. G.).[1]) — S a n h e d r i n I, 6 סתם und R. N e h e m i a; in Tos. III, 9 dagegen wird R. Nehemias Ansicht

flüssig ist, ein späterer Zusatz, aus Edujoth III, 8 herübergenommen. Man wird auch schwerlich annehmen wollen, daß der Wechsel in der Reihenfolge der Autoren einerseits bei אבן השעות und andererseits bei ארון של גרוסות in M. 4 und dann wieder bei מכמר של שלחני in M. 5 rein zufällig und nicht in einer bestimmten Absicht der Redaktion begründet sei. Wenn ferner Sanhedr. VII, 1 סתם ור׳ שמעון, dagegen IX, 4 R. Simon und »die Weisen« einander gegenüberstehen, so braucht man sich nur daran zu erinnern, daß auch viele סתם-M i s c h n a s einander widersprechen, was aber auf verschiedene Redaktionen als Ursache zurückzuführen ist. Noch viel weniger aber will es bedeuten, wenn in einigen Mischnas, wie Kilajim I, 7; Sabbath II, 4; Joma V, 1; Bathra V, 4; Schebuoth V, 3; Chullin II, 10 die Fortsetzung im Sinne des ת״ק gehalten ist. Der spätere Redaktor hat hier eben, wie auch sonst oft, die משנה ראשונה unverändert beibehalten und sich damit begnügt, die abweichende Ansicht in die frühere Mischna einzufügen.

[1]) Vgl. auch Babli 38 a.

ausdrücklich als »Halacha« bezeichnet והלכה כדבריו. Aboda sara II, 3 סתם und R. S. b. Gaml.; in Tos. IV (V), 7 dagegen wird des Letzteren Ansicht kurzweg rezipiert. — Sebachim IV, 4 סתם und R. Simon; in Tos. V, 4 dagegen R. Meir und »die Weisen« (= R. Simon). — Menachoth IX, 3 סתם und R. Eliëser b. Jacob; in Tos. X, 1 dagegen ist dessen Ansicht kurzweg rezipiert. — Kelim I, 9 סתם und R. Jose; Tos. I, 6 dagegen R. Meir und »die Weisen« (= R. Jose). — Para IX, 5 סתם und R. Juda, dessen Ansicht Tosefta Mikwaoth, Ende und Siphre Num. Piska 124 rezipiert ist.

Umgekehrt rezipiert unsere Mischna die Einzelansicht in der Tosefta oder Baraitha, wo sie der סתם-Ansicht gegenübersteht, so: Demai VI, 1 die Ansicht R. Sim. b. Gamliels in Tos. VI., 1; Schekalim VIII, 8 die Ansicht Chananja b. Akaschjas in Tos. III, 17—18; Joma V, 5 die Ans. R. Judas in Tos. IV. (III), 1 (vgl. auch Babli 59 a); Megilla I, 2 die Ans. R. Joses in Tos. I, 2, ebenso die Ans. Rabbis daselbst; Sota VI, 4 die Ans. R. Judas in Tos. V, 8; Mezia IV, 11 die Ans. R. Judas in Tos. III, 26; das. VII, 9 die Ans. R. Judas in Tos. VIII, 16 (vgl. auch Babl. 93 b); das. VII, 11 die Ans. R. Juda b. Temas in der Baraitha (Babli 94 a); Bathra V, 6 und Terumoth I, 3 die Ans. Rabbis in Tos. Baba Bathra IV, 1; das. V, 8 die Ans. R. Judas in Tosefta V, 2; Horajoth I, 4 die Ans. Rabbis in Tos. I, 2 (vgl. auch Jerusch. Horajoth 46 a); Sebachim IX, 5 die Ansicht Rabbis in der Baraitha (Babli 86 a); das. X, 6 die Ans. R. Simons in Tos. X, 7; Menachoth VI, 3 die Ans. R. Simons VIII, 8; das. X, 3 die Ansicht R. Elieser b. Zadoks in Tos. X, 23; XVII, 2 die Ans. R. Eliësers in Tos. VI, 6; Oholoth XI, 7 die Ans. R. Elasars in Tosefta XII, 3.

Unsere Regel, daß die an letzter Stelle aufgeführte

Ansicht die Halacha enthalte, hat somit in Bezug auf die Mischnaform סתם ואח"כ מחלוקת einer eingehenden Prüfung auf ihre Richtigkeit standgehalten.

Indessen erscheint diese Mischnaform nicht immer rein, sondern vielfach durch Kombinationen erweitert. Diese Kombinationen bieten auch ihrerseits mehrfach eine weitere Bestätigung unserer Regel, insofern gewisse auffällige Erscheinungen, deren wir hier begegnen, erst durch unsere Regel ihre Erklärung finden, wie die folgende Untersuchung zeigen wird.

(Schluß folgt.)

Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen.

Von **S. Horovitz.**

(Fortsetzung).

(ט״ו ב״ב) תשנו וכי תשנו לומר אם שגגתם באחת מכל המצות סופכם להזיד בה אם שגגתם בכל המצות סופכם להזיד בהם אם הזרתם בכל המצות סופכם לשגות באלילים וכי תשנו באלילים סופכם להזיד בה.[1]. תשנו ולא תעשו יכול שהוא מדבר בכל המצות אמרת אם מעיני העדה נעשתה לשגגה באחת מכל המצות דבר ולא דבר בכל המצות א״א לומר בכל המצות שכבר נאמר באחת וא״א לומר באחת שכבר נאמר כל המצות הא מה [הדבר] מצוה שכל המצות תלויין בה זו ע״א שנ׳ (דברים ד׳ מ׳) השמר לך פן תשכח את ברית ד׳ וגו׳.[2])

(ט״ו ב״ג) צוה ה׳ ביד משה איזוהו המצוה שנצטוו עליה אבות הראשונים ובא משה ואמרו זו מילה[3]). אליכם ביד משה סופכם לשלוח יד במשה. מן היום אשר צוה ה׳ סופכם לשלוח יד בנביאים. והלאה לדורותיכם סופכם לשלוח יד בבית הבחירה.

(ט״ו ב״ד) *והיה אם מעיני העדה נאמר כאן מעיני העדה ונאמר

---

[1]) Dieser Absatz bis בבית הבחירה fehlt in Mg. Das Anfangswort oder zum Mindesten das ו wird als überflüssig angesehen. Man könnte auch denken, daß ולא תעשו als Folge und Steigerung von תשנו aufgefaßt wird, vgl. Sifre 112: וכפר הכהן על הנפש השוגגת החטאים שבידו הם נרמו וכו׳, wo die Deutung vielleicht darauf beruht, daß das folgende בחטאה zum Voraufgehenden gezogen wurde. Vielleicht gehört die Deutung überhaupt zu בחטאה בשגגה.

[2]) Vgl. Sifre 111. Unsere Stelle spricht für die LA. des זרע אברהם, welche st. או איני אלא בכל מצות באחת מכל המצות lautet, vgl. Horajot 8a Mech. Bo Abschn. 5.

[3]) S. R.: בא ללמד שגם מילה שקולה ככל התורה כולה, vgl. Nedar. III., 16 und Jer. das. 38b, Chullin 4b.

להלן מעיני הקהל[1]) (ויקרא ד' י"ג) מה מעיני האמור כאן מלמד שהן מביאין על העלם דבר עם שגגת מעשה אף מעיני הקהל האמור להלן מלמד שהן מביאין על העלם דבר עם שגגת מעשה[2]). נעשתה, פרט לשלא נעשית[3]). לשגגה, פרט למזיד[4]). ועשו כל העדה פר, מצוה להביא פר לא כשבה ולא שעירה. בן בקר, לא חלוק[5]) והלא דין הוא הואיל וחמשיח מביא פר והצבור מביאין פר אם אין משיח מביא חלוק פרו אף הצבור לא יביאו חלוק פרו וק"ו ומה אם משיח שלא שוה קרבנו לאחת מכל המצות[6]) אינו מביא חלוק פרו צבור וכו' לא אם אמרת במשיח שאינו מביא חלוק פרו שלא שוה קרבנו לאחת מכל המצות וקרב[7]) ביום הכפורים תאמר בצבור שיביא חלוק פרו מפני מה ששוה קרבנו לאחת מכל המצות לקרבן במצות יחידית ת"ל ועשו כל העדה פר מצוה להביא פר ולא כשבה ולא שעירה בן בקר ולא חלוק. לפי שאמרת לפלא נדר (במדבר ט"ו ג') את שהוא בא לפלא נדר טעון נסכים ואת שאינו בא לפלא נדר אינו טעון נסכים הואיל ואין הפר הזה בא לפלא יכול לא יהא טעון נסכים אמרת לריח ניחוח אישה לה' ומנחתו ונסכו כמשפט. ושעיר עזים אחד לחטאת, שיהא קרבנו לשם חטאת

---

[1]) Mg.: בתוך שיצאת ע"ז לדון בעצמה יכול יהוא חייבין על המעשה ת"ל כאן מעיני ולהלן נאמר מעיני, wie Sifra Choba Par. IV, 5, dem auch sonst hier Mg. dem Wortlaute nach zu folgen scheint, vgl. Horajot 7b.

[2]) Mg.: מה מעיני אמור להלן על העלם דבר וכו' אף מעיני אמור כאן וכו'. Es ist wie Mg. zu lesen, oder wie J. mit Weglassung von הקהל (אף מעיני האמור להלן) und die Stelle als Übertragung von Lev. hierher aufzufassen. Die gleiche Erklärungsweise ist inbezug auf Sifra a. a. O. מה מעיני האמור להלן בי"ד וכו' ומה מעיני האמור להלן העלם דבר וכו' nicht zulässig, sondern אף מעיני האמור כאן וכו' und להלן כאן sind das zweite Mal zu vertauschen. Zugleich ergiebt sich, daß Sifra Par. IV. 2 יכול בכל העדה וכו' wahrscheinlich ursprünglich inbezug auf unsere Stelle erörtert und dann erst עיני הקהל von Lev. עיני העדה hier abgeleitet wurde.

[3]) SR. רק שהורו כך.

[4]) Schließt aus שוגגין ועשו מזידין Horaj. I, 5.

[5]) Mg. hat bloß von ועשו bis hierher.

[6]) Ergänze לקרבנו למצוה יחידית, oder umgekehrt: קרבנו למצוה יחידית לקרבנו לאחת וכו', je nachdem man den Midrasch auf unsere Stelle oder Lev. bezieht.

[7]) L. ששוה קרבנו לאחת מכל המצות לקרבנו ביום הכפ' und ebenso im Folgenden: מפני מה שלא שוה קרבנו לאחת מכל המצות לקרבנו ביום הכפורים ת"ל וכו', vgl. Sifra Choba Par. III, 2, wo ein ו' ק"ו gerade im entgegengesetzten Sinne gemacht wird.

[0]לחטת חס' אלף ללמדך שקרבן זה על שגגת ע"ז הוא מה אלף ראשון לכל האותיות כך זה כפר ביחידו של עולם שהוא ראשון לכל בריותיו.[1])

(ט"ו כ"ה) וכפר הכהן, הואיל והמשיח בכלל עם יצא מכלל עם לידון בפר והנשיא בכלל עם יצא מכלל עם לידון בשעיר יכול שיהו נידונין על ע"א בפני עצמן ת"ל וכפר הכהן על כל עדת בני יש'[2]). מנין[3]) לרבות גרים נשים ועבדים ת"ל על כל עדת בני יש'. ונסלח להם כי שגגה היא, על שגגתם וחטאם[4]) לשם. והם הביאו את קרבנם *לפני ה' מביאים הם חטאתם לפני ה'[5]) על שגגתם [הרי חטאתם כשגגתם מה שגגתם טעונה וידוי ותנופה וכפרתה מבפנים וישרפתה אבית הדשן אף חטאתם[6]).

(ט"ו ב"ו) ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר, זה גר שנתגייר עם השבט שיתכפר עמו שנ' והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו (יחזקאל מ"ז כ"ב) וכי יש לגרים נחלה בא"י ואיזו היא נחלתו זו כפרתו[7]). גר לרבות[8]) הגרים. הגר לרבות נשי גרים. כי לכל העם, ריבה נשים ועבדים. בשגגה, פרט למזיד.

(ט"ו כ"ז) לפי שנאמר ועשו כל העדה פר בזמן שהורו בית דין ועשו צבור בית דין מביאין פר על ידיהן *יכול יחזרו יחידים ויעשו שעירה כל אחד ואחד ת"ל ואם נפש אחת תחטא בשגגה החוטא בפני עצמו מביא ולא[9]) החוטא עם הצבור יכול שאין לי אלא בזמן שהורו בית דין ועשו

---

[1]) Nur in Mg., vgl. Sebach 90b.

[2]) S. R.: בולם בשוה יחיד נשיא ומשיח, scheint aber dem Zusammenhange nach eher zu bedeuten: חטא עם הצבור נתכפר לו עם הצבור. Auch Sifre 111: כי לכל העם וכו' scheint dies eher der Sinn zu sein, vergleicht man diese Stelle mit Sifre 112 תורה אחת וכו'.

[3]) Mg. אין לי אלא עדת בני יש' ומנין.

[4]) Mg. ששגגו וחטאו.

[5]) Mg. אשה ליי' מביאין הן וחטאתם ליי' bedeutet vielleicht das כפרתה bei עולה besagen will ליי' zu bei חטאת im Gegens. לפני יי' מבפנים, was weiter unten unter den andern Dingen mitgezählt wird.

[6]) Vgl. Sifre zur St., Sifra Choba Per VI, 1 und 6, Sebach. 41a, wonach שגגתם gleich wäre פר הבא על כל המצות St. תנופה, das keinen Sinn gibt, ist viell. סמיכה zu lesen, vgl. Jer. Horajot 46 b und oben zu 5, 1, Anm. 13.

[7]) Vgl. Sifre 78.

[8]) Mg. אלו.

[9]) Mg. יביאו ב"ד פר על ידיהן ויחזרו יחידים ויביאו שעירה לכל אחד ואחד. וכו' החוטא בפני עצמה מביאה לא.

*מרובין ב״ד מביאין על ידיהן פר יכול יביא ב״ד על ידיהן ויחזרו יחידין וכו׳ עד עם הצבור[1]) הורו ב״ד וטעו וידעו שטעו וחזרו בהן והיה אחד נוהג בהוראתן *שהוא כצבור[2]) ת״ל ואם נפש אחת תחטא בפני עצמה מביאה ולא על הוראת ב״ד. מטעט אני את אלו שהן תלויין בהוראת ב״ד ולא אמעט את אחד שהורה מפי עצמו[3]) כהוראת ב״ד שהוא מביא בצבור ת״ל ואם נפש אחת תחטא נפש אחת תחטא בפני עצמה היא מביאה ולא על הוראת ב״ד[4]). בשגגה, פרט למזיד. בשגגה, פרט לאנוס. בשגגה, שתהא שגגה מתחלה ועד סוף ולא בזמן שתהלתו שוגג וסופו מזיד תחלתו שוגג וסופו אנוס תחלתו מזיד וסופו שוגג תחלתו מזיד וסופו אנוס תחלתו אנוס וסופו שוגג תחלתו אנוס וסופו מזיד בש״א נידון על השגגה ואח״כ נידון על הזדון ועל האונס ובה״א אם אין שגגה מתחלה ועד סוף ה״ז פטור[5]). בת שנתה, יצאה חטאת ע״א מכלל ההטאות ונקבעה בשעירה. בת שנתה בת שנתה לעצמה ולא בת שנתה לשנים. להטאת, שיהא מקריב[6]) הקדשה לשם חטאת.

(ט״ו כ״ח) וכפר הכהן, לרבות יחידים שהיו בתוכם שלא חטאו עמהן

---

[1]) Mg.: צבור בזמן שהורו ב״ד ועשו מרובין ב״ד מביאין פר ע״י יכול יביאו ב״ד פר ע״י ויחזרו יחידים ויביאו שעירה לכל אחד ואחד ת״ל ואם נפש אחת תחטא החוטא בפני עצמה מביאה לא החוטא עם המרובין.

[2]) Mg. יכול שהוא מביא כצבור vgl. Horajot I, 2 בר״ש.

[3]) SR. כגון שידע שטעו. Das wäre Horajot l. 1, und man müßte sagen, die Entscheidung der Mischna gelte nur für תלמיד וראוי להוראה, nicht aber für jeden sonst, aber im Wortlaut שהורה מפי עצמו liegt nicht die Erklärung von SR. Vielmehr scheint gemeint zu sein jemand, der, ohne die Entscheidung des Gerichtes gehört zu haben, von selbst in gleichem Sinne für sich entschied.

[4]) Von ממעט bis hieher fehlt in Mg.

[5]) Vgl. Sabbat XI, 7, Jer. Pes. 34 c. Für die Ansicht von ב״ש haben wir gar keine Analogie in anderen Quellen gefunden, und es fragt sich, wenn die Handlung von Anfang bis Ende nur das für die Straffälligkeit erforderliche Maß (שעור) enthält, wie sich die Ansicht von ב״ש begründen lasse. Vielleicht ließe sich damit vergleichen die Ansicht von ר״א Sabbat XIII, 1, vgl. Jer. das. 14a בתב אות אחת אכל חצי זית בחול ואות אחת בשבת, Keritot 19b. Vgl. auch Jer. Sabb. 13d השב מידיעתו בזדון וחצי זית בשגגה מה שיצטרפו. Auch käme in Betracht Sifra Choba Par. VII. 7. Doch wäre es zu weitläufig, auf alle Punkte einzugehen.

[6]) Mg. d.

שהן צריכין כפרה[1]) יכול אם הביא[2]) לא יתכפר להן ת"ל *בחטאה בשגגה לפני ה' על ששגג וחטא לשם.[3])

(ט"ו כ"ט) האזרח, מביא חטאת ואין הנכרים מביאין חטאת או האזרח פרט לגרים אמרת גר אלו הגרים הגר לרבות נשים גרים[4]).

(ט"ו ל') [0]והנפש, זה האומר אין רשות בשמים. נפש ונפש זה האומר שתי רשויות בשמים. אשר תעשה ביד רמה, לרבות את המזיד[5]). את י"י הוא מגדף, למה עובדי ע"ז דומין לאחד שנטר [שנטל] קערה וגדפה ולא שייר המינה כלום[6]).

ונכרתה הנפש, ולא הצבור. ההיא, כשהיא יחידה[7]), ההיא לא אנוסה *ולא מוכרחת[8]).

---

[1]) SR.: מ"מ צריכין הם ליתן סיוע לפרים. Ob eine Beisteuer gemeint ist, ist zweifelhaft, denn diese Erklärung paßt nur nach der Ansicht צבור מביאין להן, vgl. Horajot I, 6, Jer. das. 46 d, Menachot 52 a, nicht aber nach der Ansicht ב"ד מביאין die Ss. nach dem Wortlaute oben ב"ד מביאין פר ע"י vorauszusetzen scheint. Aber dies wäre keine Schwierigkeit, denn צריכין כפרה könnte auch im moralischen Sinne genommen werden. Schwieriger aber ist, wie die Deutung in den Zusammenhang paßt, besonders da das Abzuleitende sich leichter aus einer Stelle oben deduzieren läßt, etwa וכפר הכהן על כל עדת וכו'. Außerdem ist nicht einzusehen, wie aus einer Schriftstelle Entgegengesetztes gefolgert wird. Wir möchten annehmen, dass in der That eine Stelle ausgefallen ist, und daß es heißen muß לפי שנאמר . . . לרבות.

[2]) Lies mit SR.: אם הביאו [יתכפר להן אם לא oder לא הביאו הביאו] לא.

[3]) Mg. וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה לכפר עליו על ששגג וכו'.

[4]) Vgl. Sifre z. St. Sifra Choba Par. I, 1, Schek. I, 5.

[5]) Bedeutet bloß so viel wie: זה מזיד.

[6]) Sifre 112. Jer. Synhedrin 25 b, Keritot 7 b, Responsen der Geonim, ed. Harkavy S. 10 No. 25. Von חסרת möchten wir annehmen, daß es nicht bedeutet חסרת מן הקערה, sondern das Gegenteil: שיירת, du hast nicht alles weggenommen.

[7]) SR: אבל אם רבים טעו בהוראתן ועשו מוזדין אין חייבין כרת. was mir nicht recht verständlich ist. Im Wortlaut scheint zu liegen: אין צבור במזיד בכרת.

[8]) Mg. ולא שוגגת ולא מוטעת. מקרב עמה ועמה בשלום vgl. oben zu V. 9. 13 und Sifre hier z. St.

(ט״ו ל״א) [0]כי דבר י״י בזה, זה האומר למה נכתב זה. ואת מצותו הפר, זה האומר כל התורה מן השטים חוץ מן הפסוק הזה[1]).

הכרת תכרת, ע״א[2]) קודם לכל הכריתות שבתורה[3]). עונה בה[4]) לרבות בעל אוב או ידעוני עונה בה אף לאחר מיתה[5]).

(ט״ו ל״ב) לפי שאמר (שמות ט״ז כ״ט) שבו איש תחתיו[6]) יכול *אף צפון ודרום אל תחללו מזרח ומערב מזרח ומערב אל תחללו צפון ודרום[7]) ת״ל אל יצא וגו׳ *הא למדת שיש לו מקום[8]) וכמה אמרו ארבע אמות וכן[9]) מי שיצא שכור *או שהוציאו רוח רעה או[10]) נכרים או ליסטים אין לו אלא ד׳ אמות יכול אף למהלכי שבתות[11]) לא יהא להם אלא ארבע אמות ת״ל ויהיו בני ישראל במדבר אלא[12]) שאמר להם משה צאו וראו אם יש

---

[1]) Sifre, Synhedrin 99 a, Jer. das. 27 d und Pea 16 b, Abot III 11 אבות דר״נ S. 82 u. 87.

[2]) Mg. הכרת ע״א וכו׳.

[3]) SR.: ממהרין לפרוע. Mg. ad. הכרת בעולם הזה ותכרת לעולם הבא, vgl. Synhedrin 99 a Targ. Jon.

[4]) Mg. והנפש ההיא l. הנפש. Es wird viell. הנפש hier in Beziehung gesetzt zu והנפש Lev. 20, 6, das von בעל אוב וידעוני handelt. לרבות bedeutet wohl, daß die Nebenbestimmungen, die hier von ע״ז ausgesagt werden, auch von בעל אוב וידעוני gelten, vgl. SR.

[5]) Vgl. Sifre.

[6]) Mg. לפה שנו שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו.

[7]) אם היה מוטל צפון דרום אל יפול לו מזרח מערב מזרח מערב אל יפול לו צפון דרום, d. h. daß die Veränderung der Lage verboten sei.

[8]) Mg. יהא לו מקום, vgl. Mech. בשלח מ״ד פ״ה תחתיו אלו ארבעה אמות אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה, ebenso Mech. II. S. 79, Tosifta Erubin III, 11. Jer. das. 21 d, Babli das. 48 a und 51 a, Targ. Jon. Raschi und Misrachi z. St.

[9]) Schließt sich dem Vorgehenden nicht gut an und erweckt den Eindruck, daß etwas ausgefallen ist. Die anderen hier vorausgesetzten Fälle könnten sein מי שהחשיך לו בדרך ולא קנה oder יצא שלא ברשות שבותה, was aber nicht ohne weiteres gilt, vgl. Erub. IV, 5, Tosafot das. S. 49 b s. v. יאמר.

[10]) Mg. וכן מי שהוציאתו רוח רעה וכן מי שהוציאוה, vgl. Erub. IV, 1.

[11]) SR. פי׳ שלא יצא חוץ לתחום. Doch liegt dieser Gegensatz gegen das Vorhergehende nicht im Worte selbst, vgl. Anm. 9.

[12]) Mg. מלמד.

אדם שחלל את השבת אבל אין אתה יודע כמה נתן להם משה[1]) אמרת ומדותם מחזין לעיר *והעיר בתוך כשם שאמר בזה אף כל[2]) שבתות יש להם אלפים אמה לכל רוח.

[0]ויהיו בני ישראל במדבר אמר ר' אליעזר בן יעקב נאמר כאן ויהיו בני יש' במדבר ונאמר להלן אבינו מת במדבר (במדבר כ"ו ג') מה מדבר שנ' להלן צלפחד אף מדבר האמור כאן צלפחד.

אמר לו ר' שמעון אי אפשר לומר מקושש היה צלפחד מפני שהיה מקושש בשנה ראשונה[3]) בכ"א לחדש השני וכי אפשר שיהו בנות צלפחד בנות מלכים נאות וכשרות הקטנה שבהן יושבת ארבעים שנה עד שלא נשאת

---

[1]) Mg. וכמה לא נתן להם ad.

[2]) Mg. את פאת קדמה אלפים באמה בשאמר זה אף למהלכי, vgl. Erub. 51 a ר' חנניה אומר כזה יהו כל שובתי שבת Sota V, 4; Jer. 21 a., Sab. das. 17 b. Sanh. 66 a.

[3]) Mg. בשנה שניה. SR. hatte hier בכא' לחדש, weiter unten aber 27, 3 בכ"ב לחדש und zieht die letztere Stelle im Hinblick auf Sabbat 87 b vor, aber auch Mg. und RS. zu Sifra Emor Par. 14, 4 hatten בכ"א, und die Verschiedenheit hängt ab von einer Differenz zwischen Mech. בשלח מ"ב פ"א, מד' פ"א und סדר עולם רבה פ"ה inbezug auf den 15. Nissan, vgl. das Nähere bei Ratner das. Jedenfalls wäre מקושש an den Sabbat gewesen, von welchem Exod. 16, 27 die Rede ist. Dies ist der erste Sabbat nach der Ansicht באלוש נתנה שבת, der zweite Sabbat nach der Ansicht במרה נתנה שבת, vgl. Jer. Beza 61 a, Sabbat 118 b, Tosaf. das. 87 b, s. v. באשר. Gleichwohl scheint Sifre 113 בגנות יש' הבת' מדבר שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושניה חללו nicht mit S. s. übereinzustimmen, da Sifre auf Exod. 16, 30 sich zu beziehen scheint, (vgl. oben zu 9, 5) so daß der Sabbat des מקושש später gewesen sein muß als der 21. oder 22. Ijjar. Was die Variante בשנה שניה betrifft, so hätte dieselbe eine Stütze an den Ausführungen des R. Hillel bei RS. zu Sifra a. a. O. wonach, da nach Sifra u. S. s. מקושש und מקלל zu gleicher Zeit gewesen sein sollen, dieser aber nach der Darstellung des Sifra die Einrichtung der דגלים und auch מתן תורה vorauszusetzen scheint (ישם המפורש ששמע מסיני), beide ins zweite Jahr zu versetzen wären. Demnach wäre מקושש gewesen einen Tag unmittelbar nach dem Aufbruch, von welchem Num. 10, 11 erzählt, was mit סדר עולם, welches den 14. Nissan des zweiten Jahres auf einen Sabbat setzt, nicht stimmen würde, weil danach der 21. Ijjar nicht auf einen Sabbat träfe. Was aber מקושש ומקלל in das zweite Jahr zu versetzen veranlaßte, ist nicht klar, vgl. auch Chiskuni und Misrachi zu Emor und hier.

*באיזו שנה היה צלפחד בשנה שניה שנ'[1]) וישמע הכנעני מלך ערד (במדבר ל"ג מ') באותה שנה[2]) מת צלפחד ויטצאו איש. *איש אחד היה[3]).

(ט"ז ל"ג) ו י ק ר י ב ו אותו *אלו שנצטוו לצאת[4]) אלו שהתרו בו המוצאים אותו *ולא אדם אחר בו[5]) ר' יהודה אומר הביא[6]) חבילתו עמו מקושש עצים ביום השבת והלא כבר נאמר להלן מקושש עצים[7]) אלא לאחר שאמרו לו שבת בראשית הוא חזר להיות מקושש.

(ט"ו ל"ד) ויניחו אותו לא הניחוהו אצל מקלל[8]).

°במשמר בית האסורין כי לא פורש מה יעשה לו מלמד שהיה משה יודע שהוא חייב מיתה אבל לא היה יודע במה מיתתו ר' אליעזר בי"ר שמעון אומר לא היה משה יודע שהוא חייב מיתה ולא היה יודע במה מיתתו שמתשובת הדבר אתה למד ויאמר י"י אל משה מות יומת האיש חייב הוא מיתה במה היא מיתתו אמ' בסקלה.[9])

(ט"ו ל"ה) °רגם ירגמו אותו באבנים כל העדה במעמד העדה.[10])

---

[1]) Mg. וכי באיזו שנה מת צלפחד בשעה שנ', ebenso in der Parallelstelle w. u. c. 27.

[2]) Mg. שעה, vgl. Sifre hier, 105 u. 133, Targ. Jon. Sabb. 96 b, Baba b. 119 b, wo ראבי selbst das in den Mund gelegt wird, was hier von seinem Gegner als Einwand gegen dessen Ansicht ausgesprochen wird

[3]) Mg. בעל איש היה מקושש עצים ביום השבת, scheint fehlerhaft zu sein, vgl. oben zu 9, 7. Die LA. des J. erklärt SR.: שמכל ישרי לא חלל שבת אלא זה.

[4]) Mg. d. vgl. Sifre.

[5]) Mg. לא אחו אדם בידו.

[6]) Mg. אותו לא הביאו.

[7]) Mg. ad מה אני מקיים כאן מקושש עצים, vgl. Sifre, Sanhed. 41 a

[8]) Vgl. Sifra Emor Par. 14.

[9]) Vgl. Sifre, Sifra Emor a a. O. Baba b. 119 a.

[10]) Sifre hier, Deut. 220 u. 240, Sifra a. a. O. Per. 19, 3.

(Fortsetzung folgt.)

Der Papyrusfund von Assuan.

Von S. Jampel.

I. Die bei weitem wichtigste Entdeckung für die Geschichte der Juden, die in den letzten Jahren gemacht wurde, ist der Papyrusfund von Assuan. Die Texte sind von Sayce und Cowley herausgegeben worden[1]).

Wir ersehen daraus, daß etwa acht Jahrzehnte, nachdem die letzten Flüchtlinge aus dem von den Babyloniern zerstörten judäischen Reiche nach Ägypten entkommen waren und dort, dem Landeskult sich anschließend, verschollen zu sein schienen, wir tief im Süden Ägyptens jüdische Kolonisten finden, die als reiche Kaufleute von Geldverleihen lebten, treu am Glauben ihrer Väter hingen, bei יהו אלהה schwuren und zu seiner Ehre einen Tempel errichteten.

Die modernen Exegeten, welche diese palästinensischen Flüchtlinge längst totgesagt haben, blicken mit Erstaunen auf die יהו verehrenden Nachkommen dieser abtrünnigen Väter. Nicht also nur in Babel haben die Kinder das gut zu machen gesucht, was ihre Väter verdorben hatten, sondern, wie wir sehen, sogar auch in Ägypten. Man hat die gegen den Willen Jeremias nach Ägypten geflohenen Elenden als dem Judentum verloren gegangen angesehen, indem man sich auf Jeremias Verwünschungen (c. 41—43) berief. Man übersah aber dabei, daß derselbe Prophet, wahrscheinlich einige Jahre später, (46, 27 ff.) dem besiegten Ägypten wie auch den dort Schutz suchenden Judäern ein Fortbestehen verheißt.

In den neu aufgefundenen Papyri handelt es sich nun um die Juden, die in Syene und auf der nahegelegenen Nilinsel Elephantine im persischen Militärdienste standen[2]). Schürer beweist, daß auch

[1]) Mit teilweiser Benützung der Besprechungen von Nöldeke ZA. XX, 2—3. Lidzbarski DLZ, 27, Nr. 50—51. Schürer, Theol. LZ, 07, 1, 3. Freund WZKM. 07, 2. Schultheß, Gött. gel. Anz. 07, 3.

[2]) Für die Existenz einer persischen Militärkolonie in Elephantine berufen sich die Referenten auf Herod. II, 30. Warum aber wird für die Existenz einer solchen in Syene nicht auf den zeitgenössischen

noch zur Zeit der Ptolemäer den Söldnern, die fremden Nationalitäten angehörten, Land überwiesen wurde, dessen Besitz sich vom Vater auf den Sohn vererbte. Nach dem Pseud. Aristeas hat Ptolemäus Lagi von den 100,000 Juden, die er nach Ägypten gebracht, 30,000 bewaffnet und in den Festungsstädten angesiedelt. Auch der Brief des Ptolemäus Philadelphus an den Hohenpriester spricht von Soldatenjuden in Ägypten.

Waren nun unter den Juden in Syene und Elephantine zweifellos auch solche, die mit dem persischen Heere mitgekommen waren[1]), so zeigt doch die Alteingesessenheit, wie sie in diesen Papyrusverträgen überall zum Ausdruck kommt, daß wir es mit Familien zu tun haben, die seit mindestens zwei Generationen sich dort freiwillig niedergelassen haben. In den neuesten, soeben von Sachau veröffentlichten aramäischen Papyri aus Elephantine, (vgl. weiter unten S. 626 f. Urkunde I, Z. 13—14), berichten ja die dortigen Juden, daß Cambyses, als er nach Ägypten kam (im Jahre 522), ihren Tempel schon vorgefunden habe. Daß die in diesen Papyri erwähnten Juden meist in persischem Söldnerdienste standen, beweist der Umstand, daß sie öfters nach ihrer Zugehörigkeit zu dem und jenem Befehlshaber bezeichnet werden, z. B. קוניה בר צדק gehört im Papyrus A. aus dem vierzehnten Regierungsjahr des חשיארש = אחשורש, ורוזת (לרגל) (לדגל[2], in Pap. B. aus dem Jahr I des Artaxerxes אתרופרן (ר) לדגל; מחסיה בן ידניה gehört in Pap. A und B וריזת (ר) לדגל, in Pap. C und D = Jahr 8 des Artax. לדגל הומרת[3]), dagegen in Pap. E = Jahr 19 und F. G = Jahr 25 des Artaxerxes wiederum לדגל וריזת. Diese sämtlichen Papyri gehören einer einzigen Familie an und reichen von dem schon erwähnten מחסיה בן ידניה bis zu seinem Enkel ידניה und umfassen den Zeitraum vom Jahre 471—411 v. Chr.

Zeugen Ezechiel hingewiesen? Vgl. 30, 15, 16 „ושפכתי חמתי על סין . . . חיל תחיל סין, מעוז מצרים" vgl. Papyrus F. 1—2 „פיא בר פחי . . . ארדיכל זי סין בירתא »Pi, Sohn des Pachi, Baumeister der Festungsstadt Sin« = Syene. בירתא ist nicht einfach »Stadt« wie übersetzt wird, sondern »Festungsort« entsprechend dem מעוז מצרים s. o. vgl. auch מגדל סונה Ez. 29, 10 f., 30, 6.

[1]) Vgl. Neh. 9, 37 „ועל גויותינו מושלים ובבהמתינו ברצונם" und den Aristeasbrief ed. Wendland, §. 14, 22 f.

[2]) Da das ד vom ר im Aramäischen ebenso wie im Hebr. schwer zu unterscheiden ist, so sind beide Lesearten möglich. Smend und, ihm folgend, auch Nöldeke und Schürer lesen mit Rücksicht auf Num. 2, 1 f. לדגל, während Lidzbarski gemäß der Panamainschrift 16 לרגל vorzieht. Der Sinn bleibt immer derselbe.

[3]) Vgl. המדתא der Vater Hamans im Buche Esther 3, 1 u. ö.

Ihr Inhalt ist, soweit er die Familie des genannten מחסיה angeht, in äußerster Kürze folgender: Pap. A. מחסיה gestattet einem קוניה בן צדק über dem Torweg seines Hauses, der sich an dessen Haus anschloß, einen Holzbau aufzuführen[1]), קוניה stellt ihm eine Urkunde darüber aus, daß nicht nur der Torweg sondern auch der Bau später dem מחסיה gehören soll. Pap. B. דרגמן בר חרשין erhebt Einspruch gegen den Besitz des anstoßenden Grundstückes des מחסיה. Letzterer schwört beim Gotte יהו, daß dieses Grundstück ihm rechtmäßig gehöre. D. erklärt ihm nun schriftlich, daß er keine weiteren Ansprüche und Prozesse gegen ihn anstrengen werde, und daß er im Falle der Zuwiderhandlung Strafe an ihn oder seine Rechtsnachfolger zahlen wolle. P. D. Dasselbe Grundstück schenkt dann מחסיה seiner Tochter מבטחיה bei ihrer Verheiratung mit einem יזניה בן אוריה und stellt ihr darüber eine Urkunde aus. P. C. Außerdem wird in einem Dokument ihrem Manne das Nutznießungsrecht dieses Stückes, aber auch nur dieses, zugesichert. Pp. E. מחסיה schenkt seiner Tochter ein anderes Haus, und zwar als Ersatz für allerlei beweglichen Habe, die sie ihm geliehen, und übergiebt ihr die ihm von frühern Besitzern ausgestellte Urkunden. P. F. Schließt מבטחיה einen Vertrag mit einem Ägypter, mit dem sie bis dahin gemeinsam Geschäfte gemacht hatte, und setzt fest, daß sie von heute ab nichts mehr gemein haben wollen. P. G. Neunzehn Jahre nach ihrer ersten Ehe heiratet sie wieder einen königlichen Baumeister אחור בר צחק, und Pap. G. ist die regelrechte כתובה für diese Ehe. P. H. und I. enthalten Geschäftsurkunden der Brüder ידניה und מחסיה, Söhne der מבטחיה, von ihrem Gatten אחור, und zwar treten in Pp. H. zwei Juden von ihren Ansprüchen auf gewisse bei Aschor deponierte und von ihm angeblich zurückgehaltene Objekte zurück, und in Pp. J. verzichtet ידניה בר הושע zu ihren Gunsten auf ein Haus. P. K. ist ein Kontrakt über die Teilung von Sklaven zwischen den genannten Brüdern aus dem Nachlasse ihrer Mutter. Zum Exempel möge hier der Inhalt eines der kürzeren Papyri in deutscher Übersetzung folgen.

Am 13. (14.) Ab[2]), das ist am 19. Pachon im 25. Jahre des

[1]) Da es sich hier um eine Art Gerüst auf einer Altane handelt, welches über die Straße hinausreichen soll, und da der Vertrag gegen Ende Elul abgefaßt ist, so vermutet Lidzbarski nicht mit Unrecht, daß es sich hier um eine Sukka handeln könne.

[2]) Die Schwankung des Datums um einen Tag, beruht darauf, daß die Zahlen in senkrechten Strichen ausgedrückt sind. Da aber der letzte Strich schräg gehalten ist, betrachten diesen manche Gelehrte als nicht zuzurechnendes Schlußzeichen, während andere ihn noch der Summe zuzählen.

Königs Artaxerxes, sagte Pi, der Sohn des Pachi, Baumeister aus der Festungsstadt Syene, zu Mibtachjah, der Tochter des Machseja, des Sohnes des Jedonja, der Aramäer aus Syene von dem (רגל) דגל des Vasirath . . . in Syene: Laß uns eine Scheidung machen in Hinsicht auf Geld und Getreide und Kleider und Erz und Eisen, alle Güter und Habe. Und ich will eine Quittung geben, und ein Schwur wurde dir auferlegt, und du hast mir geschworen in Bezug darauf bei Sati, der Göttin, und mein Herz ist zufrieden mit diesem Eide, welchen du mir geleistet hast in Bezug auf diese Güter, und ich entsage meinen Anspruch an dich von heute ab für immer. Ich werde keine Macht haben, gegen dich Klage oder Prozeß zu erheben, gegen dich oder Sohn oder Tochter von dir in Betreff dieser Güter, in Bezug worauf du mir geschworen hast. Wenn ich gegen dich Klage oder Prozeß erhoben habe, oder ein Sohn oder Tochter von mir gegen dich erhoben hat in Betreff dieses Eides, so will ich, Pi, und meine Kinder bezahlen an Mibtachja die Summe von 5 כרש (כבש) königlichen Geldes, und ich nehme zurück alle Klagen und Prozesse.

Petisis bar Nebonatan hat diese Urkunde geschrieben in Syene, der Festungsstadt, nach dem Diktat des Pi, Sohn des Pachi.

Zeugen waren, Neborëi, Sohn des Nebonatan, Luchi bar Mannuki, Odnahar bar Duma, Neborëi, Sohn des Ostanes.

Diese Urkunde ist deshalb von religionsgeschichtlicher Wichtigkeit, weil in ihr der einzige Fall vorliegt, in welchem eine Jüdin (Mibtachja) bei der ägyptischen Göttin (בסתי אלהתא) schwört. Allein es darf hier auch nicht übersehen werden, daß dieser Eid ihr von einem Ägypter auferlegt wurde. Es darf daher aus diesem Einzelfall mit Schürer nicht sofort auf einen etwaigen Henotheismus der damaligen Juden geschlossen werden[1]). Und wenn dieselbe מבטחיה auch später in zweiter Ehe einen Ägypter heiratet, so hat sie ihn doch bald für die jüdische Religion gewonnen; denn in einer Urkunde aus dem vierten Jahre des Darius werden die beiden Söhne der Mibtachja, welche sie ihrem ägyptischen Gatten gebar, ידניה und מחסיה Söhne des אחור, des Sohnes צחק von der מבטחיה, der Tochter des מחסיה, des Juden genannt. Und drei Jahre später in einer Urkunde aus dem siebenten Jahre des Darius, heißen dieselben Söhne ידניה בר נתן und sein Bruder מחסיה בר נתן und ihre Mutter מבטחיה, Tochter des מחסיה.

As-chor muß also inzwischen zum Judentum übergetreten sein, wobei er den Namen Nathan annahm, auch der Zeuge הושע בר פטנחום in B. 17 wird wohl Proselyt sein.

[1]) Ob die Göttin Sati, bei der במטחיה schwört, nicht etwas mit der rätselhaften מלכת השמים Jeremia 44, 15, an der das Herz der jüdischen Frauen Ägyptens hing, zu tun hat, wird zu untersuchen sein.

Es beweist ferner diese Urkunde, daß die Juden in Ägypten, obgleich sie in engerm Sinne יהודין oder יהודיא genannt werden, im weitern Sinne gleich allen westasiatischen Semiten ארמין oder ארמיא hießen; denn derselbe מחסיה, der in dem oben übersetzten Pap. F als »Aramäer« bezeichnet wird, heißt z. B. im Pap. D. 1—2 deutlich מחסיה בר ידניה יהודי מחסן ביב בירתא »M., Sohn des J., Eigentümer der Festungsstadt Jeb« = Elephantine.

Von religionsgeschichtlichem Interesse ist besonders der Tempel, den diese Juden in Syene besaßen, und den sie אגורא זי יהו אלהה nennen. אגורא faßt Nöldeke = assyr. אגורו = Tempel. Das Wort wird später im Targum איגורא und mandäisch עבורה nur als Bezeichnung für heidnische Altäre gebraucht, und es erging ihn ebenso wie dem Worte במה. Daß die Juden damals aber mit אגורא nicht, bloß einen Altar, wie Schürer gegen Cowley behauptet, sondern wirklich einen großen Tempel bezeichneten, beweist der Papyrus-Sachau, (S. 626) Urkunde I, Z. 9—11, wonach die אגורא von Elephantine sieben Tore, steinerne Säulen und ein Zedernbalkendach hatte. Da die Juden hier einen Altar außerhalb Jerusalems errichteten, so ist Nöldeke im Zweifel, ob das Gesetz Deuter. c. 12, damals nicht mehr oder noch nicht in Geltung war. Schürer nimmt sogar mit Bestimmtheit an, daß es damals noch nicht durchdrungen war, ja sogar noch nicht einmal im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, als der Tempel zu Heliopolis errichtet wurde. Und doch soll in der gesetzestreuen nachmakkabäischen Zeit bei alledem ein freundliches Verhältnis zwischen Jerusalem und Alexandrien bestanden haben!

Wenn sich nun in der jüngsten Zeit manche Kritiker zunächst schüchtern zu der Annahme bequemt haben, daß Lev. 17 wirklich nur für die Wüstenwanderung bestimmt sein konnte, so wird man vielleicht allmählich auch zugeben müssen, daß Deut. c. 12 von vornherein wohl wirklich nur Palästina einschließen wollte.

Von außerordentlichem religionsgeschichtlichem Interesse ist ferner der Papyrus G. besonders wegen seiner Ähnlichkeit mit unserem heutigen גט. Wir wollen darum dem Leser einige Zeilen im Urtexte zum Vergleiche vorführen.

1. בב /// /// זי מלא . . . /// /// ליח אפפו שנת כ /// // לארתחשתש מלכא
2. אמר אסחור בר צחק ארדיכל זי מלכא למחסיה ארמי זי סון לדגל
3. ורזה לאמור אנה אתית ביתך למנתן לי לברתך מפטיה לאנתו
4. הי אנתתי ואנה בעלה מן יומה זנה ועד עלמי הבת לך טהר
5. ברתך מפטחיה כסף שקלן /// // באבני מלכא על עליך וטב לבבך
6. בנו הנעלתי) לברתיך מכטחיה בידה כסף תכונה כרש שקלן באבני

[1]) הנעלת in Z. 6—7 ist nach Freunds richtiger Bemerkung, als 2. Pers. sing. Perfect. הֲנעלת dagegen in Z. 24, 27 als 3. Pers. sing.

7. מלכא כסף דלי הנעלת להּ בידה לבש זי עמר חדת חטב. usw.
22. ואן? מחר או יום אחרן תקום מבטחיה בעדה
23. ותאמר שנאת לאסחור בעלי כסף שנאה בראשה תתב על
24. מזנא ותתקל לאסחור כסף שקלן /// /// ד// וכל די הנעלת
25. בידה תהנפק מן חם ועד חוט ותהך להאן די צבית ולא
26. ידין ולא דבב מחר או יום אחרן יקום אסחור בעדה
27. ויאמר שנאת לאנתתי מבטחיה מהרה יאבד וכל זי הנעלת
28. בידה תהנפק מן הם עד חוט ביום חד בכף חדא ותהך
29. להּ אן זי צבית מן לא דין ולא דבב usw.

Die Juden, denen wir in diesen Urkunden begegnen, gleichen auch mit ihren Namen ihren palästinensischen Brüdern. Mehr als dreiviertel ihrer Namen kommen in der heiligen Schrift vor, und mehr als die Hälfte dieser Namen ist mit יה zusammengesetzt. Das יה ist stets Suffix und macht bloß bei den Namen יהואדר und יההדרי eine Ausnahme. Namen mit אל finden sich dort nicht. Ebenso fehlen die Patriarchennamen, wie die in der Makkabäerzeit beliebten יוחנן, ישוע, שמעון usw. Dagegen kommen die Namen צפניה, ישעיה, חגי, זכריה, גדליהו vor. Auch daß die Söhne der Mebtacheja מחסיה und ידניה die Namen ihres Großvaters und Urgroßvaters tragen, findet bei dem zeitgenössischen biblischen Judentum ein Analagon, vgl. Esra 7, 1. 3.

Für das lebendige religiöse Gefühl dieser Juden spricht auch ihre Scheu, den vierbuchstabigen Namen ganz auszuschreiben. Sie verkürzen ihn daher zu יהו oder יהה. Dieselbe religiöse Scheu wird sie wohl auch dazu geführt haben, das Suffix יה meistens wegzulassen, so z. B. יזן für יזניה, מבטח für מבטחיה, מחסה für מחסיה, הושע für אושעיה u. s. w. zu schreiben. Auch der Name יסלח kommt vor und hatte sicherlich wohl auch ein יה am Ende. Selbst diesen Brauch finden wir bei den damaligen babylonischen Juden wieder, vgl. den Namen עזרא mti dem seines Großvaters עזריה (Esra 7, 1. 3). Mit Unrecht vermißt daher Lidzbarski die spätere Scheu vor dem Gottesnamen bei diesen Juden.

Von fernerem religionswissenschaftlichen Interesse sind die kalendarischen Ergebnisse. Jede dieser Urkunden trägt, wie wir oben in der Uebersetzung gesehen, ein jüdisches und ein egyptisches Datum, und aus diesen Gleichzeitigkeiten geht zunächst hervor, daß die

---

femin. הִנעֲלַת zu lesen. Jedoch ist Freunds Übersetzung der Worte in Z. 23—24 „כסף שנאה בראשה תתב על מזנא ותתקל לאסחור" durch »so sollen die Scheidungskosten auf ihr Haupt fallen, sie soll sich setzen zur Wage« kaum richtig. Es muß vielmehr wohl = Lev. 5, 24 ושלם אתו בראשו genommen werden. Sie soll als Hauptsumme das Scheidungsgeld auf die Wage legen.« תיתב muß hier transit. gefaßt werden.

Juden damals nach Nissan und nicht nach Tischri gezählt haben[1]), ferner, daß die Juden ihre Monate mit dem Sichtbarwerden des Neumondes begonnen haben und endlich, daß damals zwar Einschaltungen zum Ausgleich des Sonnen- und Mondjahres schon vorgenommen wurden, daß aber darin noch eine Unsicherheit herrschte, weil es ein festes System hiefür noch nicht gegeben hat.

Die dort genannten jüdischen Monate sind תשרי, אלול, אב, כסליו, שבט, wozu im Papyrus-Sachau auch noch מרחשון kommt.

Die rhetorische Wendung der Ketubbah הוי לי לאנתו findet sich auch dort schon. Also selbst in dem Bewahren des unregelmäßigen לאנתו statt לאנתא hat sich die jüdische Tradition treu gezeigt.

Von kulturhistorischem Interesse ist dann vor allem das gute Einvernehmen zwischen den Juden und den Andersgläubigen. Dicht neben dem Juden wohnt ein Priester der ägyptischen Götter, vgl. Pap E 15. Vergleiche jedoch den Inhalt des Papyrus Sachau.

Auch der Unterricht und die Erziehung scheinen nicht weniger als beklagenswert gewesen zu sein. Die 11 Kontrakte rühren von 8 Schreibern her, darunter von 5 Juden ; auch die Unterschrift der Zeugen ist eigenhändig. In Pp. G. 15 kommt für die Zahl 8 ein ח vor, woraus folgt, daß die Buchstabenschrift im Judentum originell und nicht von den Griechen entlehnt ist, wie seit jeher angenommen wird. Aus Pap G. 22, 26, ebenso C. 8—9 geht deutlich hervor, daß auch die Frau die Ehe lösen konnte. Auch war sie bei der Scheidung immer im Vorteil, denn sie bekam ihre Mitgift in jedem Falle wieder, selbst wenn die Scheidung von ihr ausging, vgl. Z. 24—25 des oben wiedergegebenen Papyrus G., während der Mann in einem ähnlichen Falle den מהר verlieren mußte, vgl. Z. 27. In dem oben übersetzten Pap. F. schließt die מבטחיה selbst Verträge ab.

Daß die wirtschaftlichen Verhältnisse ziemlich leidliche waren, geht aus dem Ganzen hervor. Frau מבטחיה bekommt als Witwe in zweiter oder dritter Ehe 12 Sekel Silber, 3 große Stück Zeug, allerlei Geräte und 2 Becher von Bronze. Ganz besonders aber zeigt der Papyrus Sachau von dem außerordentlichen Reichtum der Elephantinischen Judengemeinde, sowohl betreffs des Tempelschmuckes als auch hinsichtlich der dem Bagoas versprochenen Summe.

Von den dort vorkommenden Münzen ist besonders zu erwähnen, daß eine durch die Abbreviatur ך gekennzeichnet wird. Lidzbarski hat bewiesen, daß diese Münze רבעתה = Vierer hieß und den Wert von 4 Gera hatte, also der fünfte Teil eines Sekel war, da nach Exod. 30, 13 עשרים גרה השקל war.

[1]) Aber nur in den Verträgen, vgl. Babli Rosch ha-Schanah I, באחד בניסן ראש השנה למלכים, מאי למלכים לשטרות.

Noch eine andere Münze ist dort erwähnt, deren Name Lidzbarski כרש liest und mit einer persischen Münze desselben Namens, deren Wert zirka 10 Sekel war, identifiziert[1]). Andere Gelehrte lesen כבש und vergleichen es mit dem קשיטה Gen. 33, 19, welches die Septuaginta mit ἀμνῶν = Lämmer übersetzt. Ein Maßstab mit der Bezeichnung עשתא kommt in Pp. C. 5 und D. 5 vor. Nöldeke weiß keine Lösung für dieses Wort.

Vielleicht aber bedeutet es »Einheit« oder »Einer« = assyrisch עשתן I, welches sich in der Bibel noch in dem Zahlwort עשתי עשר erhalten hat.

Auch in philologischer Hinsicht bieten die Urkunden viel Lehrreiches. Es soll hier nur das von allgemeinem Interesse betont werden. Daß das Uraramäische an Stelle des hebr. צ außer dem gewöhnlichen ע wie ארעה = ארץ auch manchmal ein ק setzt, hat man schon aus Jeremia 10, 11 אלהה די שמיא וארקא vermutet, allein man hatte keinen wissenschaftlichen Beleg dafür[1]), die Sensirliinschriften boten außerdem nur noch מוקא = מוצא. Unsere Urkunden aber haben קמר = Wolle = צמר, עק = Holz = עץ, im Papyrus Sachau auch noch plur. עקהן זי ארז = עצי ארזים. Dieses Letztere ist viel einfacher als das biblisch-aramäische und syrische אע, wobei zuerst das hebr. צ in ע und dann dieses zweite ע wegen des ersten in א verwandelt werden muß.

Das biblisch-aramäische ד wird hier häufig durch ז ersetzt, z. B. Pron. relat. und Genitiv זי statt די.

Das Verbum הלך erscheint im Futur mit Ausfall des zweiten Radicals, z. B. 3 fem. תהך, 1 comun. אהך, Perfect. u. Imper. kommen nicht vor. Nöldeke leitet die Formen von einer Wurzel mediae Waw her; warum sie aber nicht vielmehr mit dem Verbum הלך zu vergleichen wäre, ist nicht zu ersehen.

Die Hauptstraße wird ארח מלכא = biblisch דרך המלך benannt. Das allgemein giltige Gewichtsmaß heißt באבני מלכא = II Sam. 14, 26

---

[1]) כרש = Karša. 2 Kuršan = $^1/_3$ מנה, liegen im British Museum Nr. 91,117 mit einer Inschrift von Darius I. »Ich bin Darius, der große König, Sohn des Hystaspes, der Achämenide« Die Münze wiegt 166 Gramm. Auch im alten Indien gab es eine Münze Karša. Es hat der Name dieser Münze mit dem Namen des persischen Königs nichts zu tun.

[1]) Einen solchen hätte man aus Berosos bei Damascius holen können, der berichtet, daß die Babylonier die Urflut Homoraka nannten, was doch nichts anderes bedeuten kann, als אומו-ארקא = assyr. Mutter der Erde. Die Etymologie der Assyriologen = אומו-ורק Mutter von Erech ist sinnlos.

באבן המלך. Das Gerichtskollegium, außer dem obersten Richter, heißt כנותא דיניא = Esra 4, 9 כנותהון דניה u. s. w.

Von Namen sind noch von Interesse, רעויה = bibl. רעואל, זבוזרדן = bibl. נבוזרדן, das babyl. תכלתי = תוחלת ist hier in dem Namen נבותכלתי originell wiedergegeben, während in der Bibel der Name תכלתי—אשרה—אפל zu תגלת פלאסר wurde. Da Namen mit der Endsilbe יה auch יא geschrieben werden, so zeugt das von der Konsonantenlosigkeit des ה für jene alte Zeit. Wenn der Name פפטעונית auch פוטענית geschrieben wird, so muß das Waw konsonantisch gesprochen worden sein, wie übrigens u nnd v in allen Sprachen wechseln.

אכפמת Sohn dieses פוטענית wird als Schiffer auf dem Katarakt-Wasserfall מלח זי מיא קשיה bezeichnet. Das rätselhafte חצן in Pp. H. 5–6 מעני אק וחצן = Geräte von Holz und חצן, kann mit Rücksicht auf Psalm 129, 7, Neh. 5, 14 doch nichts anderes als Kleidungsstoffe bedeuten.

Der Fund ist somit für die biblische Religionswissenschaft von unvergleichlichem Werte. Juden aus biblischer Zeit erscheinen vor unseren Augen, nicht nach späterer Zeichnung, sondern leibhaftig, und wir beobachten sie in ihrem täglichen Leben. Es sind dies urkundliche Zeitgenossen der Propheten Chaggai, Secharjah und Maleachi und der jüdischen Reorganisatoren Esra u. Nechemia.

Wir haben es hier, wie wir aus Jeremia 41—44 und besonders aus Jeremia 52, 16 und II. Kön. 25, 12 wissen, bekanntlich mit den bis nach der äthiopischen Grenze verschlagenen minderwertigen Elementen des jüdischen Volkes zu tun. Und doch wie hoch erhaben stehen die seit Generationen von Lehrern und Propheten verlassenen persischen Söldnerjuden über dem Bilde, welches uns die Schüler Wellhausens von solchen Juden entworfen haben würden.

II. Noch ist kein Jahr verflossen, seitdem uns Sayce und Cowley durch die Herausgabe der großen Papyrussammlung der altägyptischen Festungstädte Syene und Elephantine, von denen wir soeben berichtet haben, die ungeahnteste Überraschung bereitet haben, und schon hat Prof. Sachau in diesen Tagen in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften in Berlin (ausgegeben am 10. Oktober 1907) einen neuen Papyrusfund aus der vorgenannten ägyptischen Stadt Elephantine ans Tageslicht gefördert, der in religionsgeschichtlicher Hinsicht den ersten Fund noch in den Schatten zu stellen geeignet ist. Es handelt sich hier um drei Papyrusinschriften, datiert vom 20. Marcheschwan des 17-ten Regierungsjahres Darius II = 408/407 v. Chr., deren erste beide eine Petition der elephantinischen Judengemeinde an den persischen Pascha von Judäa enthalten. Darin wird der Statthalter ersucht,

für sie die offizielle Befugnis, zur Wiederherstellung ihres drei Jahre vorher auf Anstiften der ägyptischen Götzenpriester zerstörten Gotteshauses zu erwirken. Die dritte Urkunde berichtet dann von dem Erfolge dieser Petition.

Wir geben hier die erste und die dritte Urkunde in der von Prof. Sachau mit gewohnter Meisterschaft gebotenen hebr. Transskription und deutschen Übersetzung und fügen einige Bemerkungen hinzu.

Urkunde I.

מראן בגוהי פחת יהוד עבדיך ידניה וכנותה כהניא זי ביב בירת[א] שלם
אן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן ולרחמן ישימנך קדם דריוהוש מלכא
י ביתא יתיר מן זי כען חד אלף וחין אהיכן ינתן לך וחדה וישריר הוי בכל עדן
עבדך ידניה וכנותה כן אמרן בירח תמוז שנת ר // | | דריוהוש מלכא כזי ארשם
אלהא
ואזל על מלכא כטריא זי חנוב זי ביב בירתא המונית עם וידרנג זי פרתרך תנה
לם אנורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא יהעדו מן תמה אחר וידרנג זך
א אגרת שלח על נפין ברה זי רב חיל הוה בסון בירתא לאמר אגורא זי ביב
תא ינדשי אחר נפין דבר מצריא עם חילא אחרנן אתו לבירת יב עם תליהם
המו
באנורא זך נדשוהי ער ארעא ועמודיא זי אבנא זי הוו תמה תברו אף הוה תרען
בן /// | בנין פסילה זי אבן זי הוו באנורא זך נדשו ורשיהם קימו וצירהם
זי
ששיא אלך נחש ומטלל עקהן ארז כלא זי עם שידית אשרנא ואחרן זי תמה
כלא באשה שרפו ומזרקיא זי זהבא וכסף ומנדעמתא זי הוה באנורא זך] כלא לקחו
שהום עבדו ומן יומי מלך מצרין אבהין בנו אנורא זך ביב בירתא וכזי כנבוזי על למצרין
יא זך בנה השכהה ואנורי אלהי מצרין כל מנרו ואיש מנדעם באנורא זך לא חבל
כזנה עבדו אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין וצימין ומצלין ליהו מרא שמיא
חוין בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלא מן רגלוהי וכל נכסין זי קנה אבדו וכל גברין
בעו באיש לאנורא זך כל קטילו וחזין בהום אף קדמת זנה בעדן זי זא באישתא
עד לן אגרה שלחן מראן ועל יהוחנן כהנא רבא וכנותה כהניא זי בירושלם ועל אוסתן אחוהי
ענני ודרי יהודיא אגרה הדה לא שלחו עלין אף מן יום תמוז שנת ר / / | דריהוש מלכא
זנה יומא אנחנה שקקן לבשן וצימין נשיא זילן כארמלה עבידין משח לא משחן
ר לא שתין אף מן זכי ועד יום שנת ר/// /// | דריהוש מלכא מנחה ולבו[נ]ה ועלוה
עבדו באנורא זך כען עבדיך ידניה וכנותה ויהודיה כל בעלי יב כן אמרין
על מראן טב אתעשת על אנורא זך למבנה בזי לא שבקן לן למבניה חזי בעלי
זי
זך ורחמיך תנה במצרין אגרה מנך ישתלח עליהום על אנורא זי יהו אלהא
כניה ביב בירתא לקבל זי בנה הוה קדמין ומחתא ולבונתא ועלותא יקרבון
מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצלה עליך בכל עדן אנחנה ונשין ובנין ויהודיא
תנה הן כן עבדו עד זי אנורא זך יתבנה וצדקה יהוה לך קדם יהו אלה
מן גבר זי יקרב לה עלוה ודבחן דמן כדמי כסף כנכרין זלף ועל והב על וגה
בשמן ח
הודען אף כלא מליא באגרה חדה שלחן על דליה ושלמיה בני סנאבלט פת שמרין
כלא
בזנה זי עביד לן ארשם לא ידע כ. למרחשון שנת ר/// /// | דריהוש [מ]לכא

Übersetzung.

1. An unsern Herrn Bagohi, den Statthalter von Judäa.

Deine Knechte, Jedonjâh und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb.

Heil

2. möge Unser Herr der Gott des Himmels [dir] gewähren reichlich zu jeder Zeit und möge dich zu Gnaden empfehlen vor König Darius

3. und den Söhnen des (königlichen) Hauses mehr als jetzt noch eintausendmal, und langes Leben möge er dir geben. Sei erfreut und fest zu jeder Zeit.

4. Nunmehr sprechen deine Knechte Jedonjâh und seine Genossen also:

Im Monat Tammûz im Jahre 14 des Königs Darius, als Aršâm ('Αρσάμης)

5. fortgezogen und zum König gegangen war, [machten] die Priester des Gottes Hnûb[1]) in der Festung Jeb mit Waidrang, der hier Gouverneur war, eine geheime Vereinbarung (?) folgender Art:

6. »Den Tempel des Gottes Jâhû in der Festung Jeb sollen sie (soll man) von dort entfernen.«

Darauf schickte jener Waidrang

7. לחיא (?) Briefe an seinen Sohn Nephâjân, welcher Heeresoberst in der Festung Syene war, folgenden Inhalts:

»Den Tempel in der Festung

8. Jeb sollen sie (soll man) zerstören.«

Darauf führte Nephâjân Ägypter herbei samt anderem Kriegsvolk; sie kamen nach der Festung Jeb samt תליהם (?),

9. drangen ein in jenem Tempel, zerstörten ihn bis auf den Boden. Und die steinernen Säulen, die dort waren, zerbrachen sie. Auch geschah es, die

10. sieben steinernen Türen, gebaut aus behauenem Steinblock, welche in jenen Tempel waren, zerstörten sie, und ihre Köpfe (?) קימו (?), und ihre Angeln

11. in Marmorplatten (?), jene aus Erz, und die Bedachung, ganz aus Zedernbalken bestehend, samt der Gipsverkleidung (?) der Mauer (? des Vorhofs?) und andres, was dort

12. war, alles haben sie mit Feuer verbrannt. Und die Opferschalen aus Gold und Silber und die Sachen, was (alles) da war in jenem Tempel, alles haben sie genommen

13. und sich angeeignet Und seit (bereits in) den Tagen der

[1]) Gemeint ist der elephantinische Gott »Chnum«; der Wechsel der Lippenbuchstaben ist sehr häufig.

Könige (!) von Ägypten haben unsre Väter jenen Tempel in der Festung Jeb gebaut. Und als Kambyses Ägypten betrat,

14. fand er jenen Tempel gebaut vor, aber die Tempel der Götter Ägyptens riß man alle nieder, dagegen in jenem Tempel hat niemand irgend etwas verdorben.

15. Und nachdem sie (Waidrang und die Hnûbpriester) also getan hatten, trugen wir samt unsern Frauen und Kindern Trauerkleider, fasteten und beteten zu Jâhû, dem Herrn des Himmels,

16. der uns (alsdann ? später ?) Kenntnis gegeben hat von jenem Waidrang כלביא (?). Sie haben (man hat) die Fußkette von seinen Füßen entfernt, und alle Schätze, die er erworben hatte, sind zu Grunde gegangen. Und alle Menschen,

17. welche jenem Tempel Böses gewünscht hatten, alle sind getötet, und wir haben es zu unserer Genugtuung mit angesehn.

18. Auch früher, zur Zeit als dies Unheil uns zugefügt worden war, haben wir (schon einmal) einen Brief geschickt (an) unsern Herrn (Bagohi) sowie an Jehôhânân, den Oberpriester und seine Genossen, die Priester in Jerusalem und an seinen Bruder Ostan ('Octánhc),

19. d. i. 'Anânî und die Freien (principes) der Juden. Einen Brief (Antwort) haben sie uns nicht geschickt.

Auch seit dem Tammûztage des Jahres 14 des Königs Darius

20. und bis auf diesen Tag tragen wir Trauerkleider und fasten, unsere Frauen sind geworden wie eine Witwe, wir haben uns nicht (mehr) mit Öl gesalbt

21. noch Wein getrunken. Auch haben sie seit damals und bis auf den (heutigen) Tag des Jahres 17 des Königs Darius Speiseopfer, Weihrauchopfer und Brandopfer

22. nicht mehr gemacht (dargebracht) in jenem Tempel.

Nunmehr sprechen deine Knechte, Jedonjâh und seine Genossen und die Juden, alle Bürger von Jeb, also:

23. Wenn es unserm Herrn (Dir) gefällt, mögest du auf jenen Tempel bedacht sein, ihn wieder aufzubauen, da man uns nicht erlaubt ihn wieder aufzubauen. Und wende dich an (wörtlich: sieh) die Empfänger

24. deiner Wohltaten und Gnaden, welche hier in Ägypten sind. Ein Brief möge von dir an sie geschickt werden in Betreff des Tempels des Gottes Jâhû,

25. ihn wieder aufzubauen in der Festung Jeb, ebenso wie er früher gebaut war. Und Speiseopfer und Weihrauchopfer und Brandopfer werden sie darbringen

26. auf dem Altar des Gottes Jâhû in deinem Namen. Und wi

werden beten für dich in jener Zeit, wir und unsre Frauen und unsre Kinder und die Juden

27. insgesamt, die hier sind, wenn sie (man) also getan haben werden (wird), bis daß jener Tempel wieder aufgebaut wird.

Und ein Anteil soll dir zukommen vor Jâhû dem Gott

28. des Himmels von jedem, der ihm darbringt ein Brandopfer und Schlachtopfer, ein Wert gleich dem Wert eines Silbersekels für 1000 כנכר (?). Und über das Gold, darüber

29. haben wir Botschaft geschickt und Kenntnis gegeben. Auch haben wir insgesamt über die Angelegenheiten in einem Briefe in unserm Namen dem Delâjâh und dem Schelemjâh, den Söhnen des Sanaballat, des Statthalters von Samaria, Nachricht gegeben.

30. Auch hat Arsames von all dem, was uns angetan worden ist, keine Kenntnis gehabt.

Am 20. Marcheschwan im Jahre 17 des Königs Darius.«

Urkunde III.

1 זכרן זי בגוהי ודליה אמרו
2 לי זכרן לם יהוי לך במצרין לממר
3 קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה
4 שמיא זי ביב בירתא בנה
5 הוה מן קדמן קדם כנבוזי
6 זי וידרנג לחיא זך נדש
7 בשנת ר ||| דריוהוש מלכא
8 למבניה באתרה כזי הוה לקדמן
9 ומנחתא ולבונתא יקרבון על
10 מדבחא זך לקבל זי לקדמין
11 הוה מתעבד

Übersetzung.

1. Nachricht von dem, was Bagohi und Delâjah mir gesagt haben, Nachricht wie folgt:

2. »Du sollst in Ägypten sprechen

3. vor Arsames über das Altarhaus des Gottes

4. des Himmels, welches in der Festung Jeb gebaut

5. war vor unsrer Zeit, vor Kambyses,

6. welches Waidrang, jener לחיא, zerstört hatte

7. im Jahre 14 des Königs Darius,

8. es wieder aufzubaueu an seiner Stelle, wie es früher gewesen ist.

9. Und Speiseopfer und Weihrauch sollen sie darbringen auf

10. jenem Altar ebenso, wie früher

11. getan zu werden pflegte.«

Zur Ergänzung gehören hierzu noch einige Zeilen eines andern

ebenfalls aus Elephantine stammenden aramäischen Papyrus, der von Euting schon im Jahre 1903 durch die Académie des Inscriptions et belles-letres publiziert worden ist[1]), und dessen dunkler Inhalt durch den neuen Fund teilweise erhellt wird.

1. אנחנה . . . דנן זי מצרוא מרדו אנחנה מן מראן לא שבקן
2. ומנדעם מחבל לא אשתכח לן בשנת ר||| דריהוש מלכא בזי
מראן ארשם
3. אזל על מלכא זנח דושכרתא זי כמריא זי חנוב אלה עבדו ביב בורתא
4. המונית עם לודרנג זו פרתרך תנה הוה כסף ונכסו
יהבו לה איתי קצת
5. מן יובנא די מלכא זי זבו בורתא נדש? ושור חד . . . . במפציעת
בורת וב

Lidzbarski übersetzt das Fragment wie folgt:

1. . . . Wir . . . daß die Ägypter sich empört haben, wir aber haben von unserem Herrn nicht gelassen,

2. und etwas Verderbliches konnte uns nicht nachgewiesen werden, im Jahre 14 des Königs Darius, als unser Herr Arsam,

3. sich zum Könige begab, das ist die Verräterei, welche diese Priester des Chnub in der Feste Jeb begangen haben,

4. gemeinschaftlich mit Waidrang der hier Befehlshaber war. Geld und Gut haben sie ihm gegeben. Es giebt einen Teil

5. von . . . des Königs . . . Festung und eine Mauer in die Bresche der Festung Jeb hinein.

Der Leser wird in dieser letzteren Urkunde fast in jeder Zeile wichtige Notizen finden, welche einerseits durch unsern Fund ganz verständlich und vervollständigt werden, andererseits aber auch unsere Urkunden ergänzen. Und nun unsere

Anmerkungen.

1. Zur Chronologie. Daß mit dem in allen diesen Urkunden genannten „דריהוש מלכא" Darius II Nothus, der von 424—404 v. Chr. regierte, gemeint ist, bedarf meines Erachtens jetzt nicht mehr der vielfachen Beweise der Orientalisten; denn die Frage ist durch den Papyrusfund von Assuan endgültig entschieden; dort laufen nämlich paralell neben den drei jüdischen Generationen, von denen die Urkunden herrühren, nämlich neben 1. מחסיה בן ידניה, 2. seiner Tochter מבטחיה ברת מחסיה und 3. seinem Enkel ידניה בר מבטחיה, auch die drei Generationen der persischen Könige her: 1. אחשורש = חשיארש = Xerxes (485—464), 2. ארתחשסת = ארתחשסש = Artaxerxes longimanus (464—424) und 3. דריוהוש = דריוש הפרסי[2]) = Darius II Nothus

[1]) Vgl. auch Lidzb. Ephem. II, 210.

[2]) Neh. 12, 22 דריוש הפרסי im Gegensatz zu Darius I der

(424—404). Nun wird aber im Papyrus I. von Assuan unter der Herrschaft dieses Darius derselbe Befehlshaber וידרנג wie in unserer Urkunde I, Z. 5—6 f. und Urkunde III, Z. 6 f. und Urkunde Lidzb. Z. 4 erwähnt[1]). Ferner ist der in Urkunde I, Z. 4, 30, Lidzb. Z. 2 genannte ägyptische Pascha ארשם auch bei Ktesias als Statthalter von Ägypten unter Darius II bekannt (vgl. Sachan S. 20).

Was nun die Chronologie der andern hier genannten Personen betrifft, so ist vor allem betreffs des in Urkunde I, Z. 1 genannten בגוהי פחת יהוד und Z. 18 יהוחנן כהנא רבא sowie Z. 30 סנאבלט פחת שמרין als Vergleich heranzuziehen. Neh. 12, 10: „וישוע הוליד את יויקים ויויקים הוליד את אלישיב, ואלישיב הוליד את יוידע, ויוידע הוליד את יונתן, ויונתן הוליד את יאדוע" und dazu die Stelle 12, 22 הלוים ביתי אלישיב יוידע ויוחנן וידוע כתובים ראשי אבות והכהנים עד מלכות דריוש הפרסי. Über Sanballat vgl. ferner Neh. 2, 19; 3, 33; 4, 1; 6, 12, 14 und hauptsächlich 13, 28 „ומבני יוידע בן אלישיב הכהן הגדול חתן לסנבלט החורני, ואבריחהו מעלי". Außerdem berichtet bekanntlich Josephus (Antiqu. XI, 7, 1), daß in der Zeit nach Nehemia Judäa einem persischen Heerführer Namens Bagoas[2]) unterstand. Zu seiner Zeit, unter der Regierung des Artaxerxes, — nämlich Artax II, der als Nachfolger von Darius II von 404—358 herrschte — fand im Tempel zu Jerusalem ein schrecklicher Brudermord statt. Der Hohepriester Jochanan, ein Enkel Eljaschibs, hatte einen Bruder ישוע (Jesus), der ein Günstling des Bagoas war und von diesem die Anwartschaft auf das hohe Priesteramt erhalten hatte. Gestützt auf die Zusage des Statthalters reizte Jesus seinen Bruder eines Tages im Tempel derartig, daß Jochanan in seiner Wut über ihn herfiel und ihn erstach. Über diesen widerwärtigen Vorgang empört und von der Absicht erfüllt, seinen Günstling zu rächen, drang Bagoas in dem Tempel ein; dem Versuch, ihn als Nichtjuden davon abzuhalten, trat er mit der höhnischen Bemerkung entgegen, daß er doch mindestens so rein wie der hoheprieſterliche Mörder sei. Als Buße für die Ermordung des Jesus legte er den Juden die Strafe auf, sieben Jahre lang für jedes Opferlamm 50 Drachmen aus öffentlichen Mitteln zu entrichten.

דריוש מראה, Daniel 6, 1 oder דריוש מזרע מדי das. 9, 1 genannt wird, weil sein Vater Hystaspes ein Meder war.

[1]) Nur war er im 8. Regierungsjahr des Darius noch selbst רב חיל של סין, während er im 17. Regierungsjahr dieses Königs Stadthauptmann des benachbarten Elephantine ist und sein Sohn נפין jetzt seinen Posten vertritt, vgl. Urkunde I, Z. 7.

[2]) Bagoas ist die griechische Form von בגוהי, vgl. seine Zeitgenossen Joannes = יהוחנן, und Jesus = ישוע u. ö.

Wenn nun Bagôas in unseren Urkunden I und III sich der Wiederherstellung des jüdischen Gotteshauses in Elephantine so freundlich gegenüberstellt, so war dies eben lange vor der erwähnten Schreckenszene in Jerusalem, da diese sich unter Artaxerxes abspielte, während unsere Urkunden schon aus der Zeit Darius II. stammen. Ob Bagoas auch noch einige Jahre später den elephantinischen Juden diese Gunst erwiesen hätte, ist mindestens fraglich.

Aus Josephus a. a. O. ersahen wir eben, daß der in Neh. 12, 11. 22 genannte Hohepriester Jochanan noch einen Bruder ישוע hatte. Unsere Urkunde I Z. 18—19 nennt uns aber außerdem noch einen zweiten Bruder Namens יעני[1]), der auch den persischen Namen אוסתן[2]) trägt.

Die in Neh. 13, 28 erwähnte Verschwägerung mit סנבלט ist in Joseph. XI, 7, 2 und besonders 8, 2 ausführlich berichtet. Zu den »Ältesten Israels«, die nach Joseph. a. a. O. auf die Entfernung des Manasse drängten, gehört in erster Linie Nechemia (ואבריחהו מעלי).

Der in unserer Urkunde III Z. 1 genannte Gedaljah, Sohn des סנבלט,[3]) vgl. Urkunde I Z. 29, der sich um die elephantinischen Juden verdient gemacht hat, war der Schwager Manasses, des Sohnes unseres Jochanan von Urkunde I Z. 18.

Wer die Verhältnisse des altpersischen Reiches aus modernen Darstellungen kennt und den beschleunigten Postverkehr, der die engen Beziehungen von der indischen Grenze bis nach Zentralafrika wach und lebendig erhielt, den wird es nicht Wunder nehmen, daß

---

[1]) Sachau, 33, spricht irrtümlich von 4 Brüdern, weil er auch den Manasse für einen Bruder Jochanans hält, was aber nach Joseph. XI, 7, 1 und 8, 2 unmöglich ist. Sachau scheint durch die Bezeichnung ומבני יוידע Neh. 13, 28 dazu verleitet worden zu sein. Dieses bedeutet aber, wie an zahlreichen anderen Bibelstellen, einfach: »Nachkommen.«

[2]) Sachan vergleicht diesen Namen mit dem ושתן der Assuan-Papyri und dem sonst aus der persischen Litteratur bekannten Namen »Ostanes«, er verweist auch mit Meisner auf den unter Darius I. keilschriftlich bekannten Pascha von עביר-נהרי Namens Uš-ta-nai. Es ist meines Erachtens außer Zweifel, daß dieser mit dem, in Esra 5, 3, f. ebenfalls unter Darius genannten תתני פחת עבר הנהר identisch ist. Die Verhärtung des Zischlautes würde etwa dem עשתר und עתתר entsprechen.

[3]) Über Sanballats Herkunft hätte Sachau nach Josephus XI, 7, 2 nicht in Zweifel zu sein brauchen, da er doch deutlich als Cutäer, vgl. II Könige 17. 24, 30, bezeichnet wird.

die Juden im Süden Aegyptens von der Existenz eines palästinenschen Statthalters בגוהי und eines samaritanischen סנבלט wußten, allein Urkunde I Z. 18—19 zeigt uns, daß die Juden Elephantinens sich in derselben Angelegenheit schon einige Jahre vorher an den Hohenpriester in Jerusalem und an die Notabeln Judäas gewandt hatten. Hat es doch selbst im tiefen Mittelalter, als es bekanntlich keine Verkehrsmittel gab, die denjenigen der altpersischen Zeit an die Seite zu stellen wären, nirgends in der Welt Christen gegeben, die sich in ihren religiösen Angelegenheiten nicht nach Rom zu wenden gewußt hätten.

Daß Cambyses, als der Sohn eines Koresch, wie wir ihn aus Esra 1 und 6 kennen und von dem wir bei Jesajah 44, 28 lesen: האומר לכורש רועי וכל חפצי ישלים ולאמור לירושלים תבנה והיכל תוסד einen jüdischen Tempel nicht zerstört hatte. — vgl. Urkunde I Z. 13—14 — entspricht ganz unserer Erwartung.

Urkunde I Z. 16 anfangs, ist Sachaus Uebersetzung »der uns Kenntnis gegeben hat von jenem Waidrang« sicherlich falsch. Die Worte „זי החוין בוידרנג" bedeuten, entsprechend dem biblischen „ואני אראה בשונאי" (Psalm 118, 7 und öfter) »der uns hat Lust schauen lassen an Waidrang«, vgl. Z. 17 וחוין בהום.

Die sprachlichen Paralellen zu Esra u. Neh. sind sehr zahlreich, auf viele hat schon Sachau hingewiesen, so z. B.:

Urkunde I

Z. 2	ורחמן ישימנך קדם דריוהוש מלכא	=	ותנהו לרחמים לפני האיש הזה	Neh. 1, 11
» 19	וחרי יהודה	=	חרוי יהודה	» 6, 17
» 19	אגרה חדא	=	אגרה חדא	Esra 4, 8
» 23	הן על מראן טב	=	הן על מלכא טב	» 5, 17
» 25—26	ומחתא ולבונתא ועלותא יקרבון על מדבחה די יהו אלהה בשמך, ונצלה עליך	=	די להוון מהקרבין נחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי	» 6, 10
			כל די מן טעם אלה שמיא יתעבד אדרזדא לבית אלה שמיא די למה למוי קצף על מלכות מלכא ובנוהי	ferner 7, 23
» 28—29	על זנה שלחן הורען	=	על דנה שלחנה והודענה	» 4, 14
Z. 29	דליה ושלמיה	=	דליה שלמיה	Neh. 6, 10. 13, 13

Die Urkunde III wird Z. 1 ebenso זכרן genannt wie das kurze Kyrosedikt in Esra 6, 2 זכרונה-Notiz.

Ueber den religionsgeschichtlichen Wert dieses ungeahnten Fundes brauchen wir kein Wort zu verlieren. Jede Zeile spricht Bücher. Mehr, als sich eine Dichterphantasie hätte ausmalen können bieten sie uns. Wie hätte sich je ein Mensch von den von Jeremia verwünschten Flüchtlingen und Abtrünnigen eine solche Nachkommenschaft versprochen. Wahrhaftig, die Propheten Israels haben nicht umsonst gelebt und gekämpft.

Besprechung.

Wassermann, Dr. Rudolf. Beruf, Konfession und Verbrechen. Eine Studie über die Kriminalität der Juden in Vergangenheit und Gegenwart. München 1907. Ernst Reinhardt, Verlagsbuchhandlung.

Was bisher über die Kriminalität der Juden geschrieben worden ist, sind größtenteils Tendenzschriften. Man suchte für den Kampf gegen die Juden Belege in der Kriminalitätsstatistik und fand sie da jederzeit in leicht verwertbarer Weise. So konnte man darauf hinweisen, daß die Juden in Deutschland nach Verhältnis ihrer Volkszahl bedeutend stärker als die Nichtjuden beteiligt sind an den Delikten des Betrugs, Bankrotts, Wuchers, Meineids u. s. w. Dagegen wandten sich dann die Verteidigungsschriften, in denen die geringere allgemeine Kriminalität der Juden und ihre schwache Beteiligung an den Delikten der Tötung, der Körperverletzung, des Diebstahls u. s. w. hervorgehoben wurde. Hie und da findet man in diesen letzteren Arbeiten auch schon den Versuch, den größeren Anteil der Juden an den zuerst genannten Verfehlungen auf ihre berufliche Gliederung zurückzuführen und an der Hand der Berufsstatistik aufzuklären.

Eine eigentliche wissenschaftliche Behandlung dieser Frage hat aber bis jetzt gefehlt. Diese hat uns nun Wassermann in dem oben angeführten Buche geliefert.

Der Verfasser bringt nach einer Einleitung, in der er den Wert einer Kombination von Beruf, Konfession und Kriminalität für die wissenschaftliche Erforschnng der einschlägigen Probleme darlegt, zunächst einen Überblick über die Kriminalität der Juden in Europa (außer Deutschland und Österreich) und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Er gibt dann in einem zweiten Kapitel eine ausführliche Darstellung der Kriminalität der Juden in Deutschland und Österreich und eine Kritik ihrer statistischen Erfassung und beschäftigt sich in einem Anhang mit zwei Arbeiten, die über die Kriminalität der Juden in zwei engbegrenzten Bezirken Deutschlands handeln.

Der wissenschaftlich bedeutsame Teil des Buches ist der über

die Kriminalität der Juden in Deutschland. Die Schwierigkeit der wissenschaftlichen Behandlung des Problems liegt darin, daß unsere deutsche Kriminal-Statistik zwar eine vollständige Scheidung der Verurteilten nach der Konfession, aber nur für zehn Deliktsgattungen Angaben über die Berufsverhältnisse der Verurteilten enthält und eine Kombination von Beruf und Konfession ganz vermissen läßt. Wir können also aus der Reichsstatistik nur ersehen, daß z. B. in den Jahren 1882 bis 1892 wegen Eidesdelikten verurteilt wurden:

insgesamt	16.465 Personen
darunter: Juden	383 »
Angehörige des Handelsstandes und der verwandten Berufe . .	2181 »

Hingegen wissen wir nicht, welchen Berufen die wegen der Eidesdelikte verurteilten Juden, bezw. welcher Konfession die verurteilten Kaufleute angehört haben. Man ist, um aus Ziffern, wie den obigen, überhaupt Schlüsse ziehen zu können, auf eine indirekte Methode angewiesen. Man berechnete z. B. (vgl. die vom Zentral verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens veranlaßte Zusammenstellung »die Kriminalität der Juden in Deutschland« Berlin 1896), daß nach Maßgabe ihrer Beteiligung am Handelsstand auf die 2181 Verurteilten aus dem Handelsstand 339 Juden kommen müßten; dem Plus von 44 verurteilten Juden ständen 14.284 Verurteilte nicht dem Handelsstande angehörige Christen gegenüber. Diese Methode, mit der auf Grund des vorliegenden Materials allein eine Aufhellung des Problems möglich ist, die aber bisher mehr gelegentlich, paradigmenartig angewendet worden ist, hat nun Wassermann in einwandsfreier Weise mathematisch-theoretisch ausgebaut und zugleich praktisch auf die Kriminalität der Juden in Deutschland im Jahre 1895, sowie im Durchschnitt der Jahre 1882/89 und 1899/1902 angewandt. Dabei mußte er sich allerdings notgedrungen auf die 10 Deliktsgattungen beschränken, für die überhaupt eine Gliederung der Verurteilten nach Berufen vorliegt.

Anregung und Grundlage für seine methodologische Arbeit hat Wassermann in einem Aufsatz von Lindenau über Beruf und Verbrechen in der Liszt'schen Zeitschrift gefunden. Lindenau hat für jede Berufsgruppe den prozentualen Anteil an der Kriminalität in Beziehung gesetzt zum prozentualen Anteil an der strafmündigen Bevölkerung. Den sich ergebenden, von Lindenau berechneten Quotienten bezeichnet Wassermann in einer glücklichen Anlehnung an den physikalischen Begriff des spezifischen Gewichts als spezifische Kriminalität eines Berufs, d. h. eine Zahl, die angibt, »um wieviel

die Angehörigen eines Berufes stärker oder schwächer an einem Delikte beteiligt sind, als nach dem Prozentsatz, den sie in der strafmündigen Bevölkerung ausmachen, zu erwarten wäre.«

Wassermann multipliziert nun für jede der zehn Deliktsarten, sowie für die allgemeine Kriminalität die Ziffer der spezifischen Kriminalität jeder einzelnen Berufsgruppe getrennt für Juden und Christen mit der Ziffer, die den Prozentanteil der Strafmündigen der betreffenden Konfession an der Berufsgruppe angibt. Die erzielten Produkte werden für jede Deliktsgattung gesondert addiert. Die Summe durch 100 geteilt, ergibt den »beruflichen Kriminalitätsfaktor« der Juden bezw. Nichtjuden für das betreffende Delikt, sie besagt, um wieviel auf Grund der Berufsverteilung gegenüber dem Maßstabe der prozentualen Beteiligung an der strafmündigen Bevölkerung bei Juden und Christen eine Verschiebung der Kriminalitätsziffern zu erwarten ist.

Ein Vergleich der Kriminalitätsfaktoren von Juden und Christen ergibt dann für jedes Delikt das, was der Verfasser treffend die »Soll-Kriminalität« der Juden bezüglich des Deliktes nennt, d. h. die für die Juden infolge ihrer beruflichen Gliederung zu erwartende Abweichung von der Kriminalität der Christen. Setzt man nun die tatsächliche prozentuale Mehr- oder Minderbeteiligung der Juden (gegenüber den Christen) an einem Delikt als deren »Ist-Kriminalität«, in Beziehung zu der »Soll-Kriminalität« und stellt fest, um wievielmal jene diese überragt, bezw. hinter dieser zurückbleibt, so erhält man den zahlenmäßigen Ausdruck für die spezifische Kriminalität der Juden.

Nach dieser Methode berechnet ergibt sich z. B. für den Durchschnitt der Jahre 1899/1902 beim Delikt des Wuchers für die Juden:

eine Ist-Kriminalität von 12, 5.
(Die Juden sind nach dem Verhältnis der strafmündigen Bevölkerung $12^1/_2$ mal so stark am Wucher beteiligt, als die Christen.)

eine Soll-Kriminalität von 6, 7.
(Auf Grund ihrer Berufsverteilung wäre eine 6, 7 mal stärkere Beteiligung der Juden als der Christen an dem Delikt zu erwarten.)

eine spezifische Kriminalität $\left(\frac{12,5}{6,5}\right)$ von ca. 1, 8.
(Die Juden sind tatsächlich 1, 8 mal so stark mit dem Wucherdelikt belastet, als sich dies aus der Berufsverteilung erklären läßt.)

An diesem Beispiel dürfte die Methode klar geworden sein. Ich habe absichtlich das Wucherdelikt hier angeführt, das ja in der

Behandlung der jüdischen Kriminalität immer einen bevorzugten Platz eingenommen hat, um auf eine Fehlerquelle aufmerksnm zu machen. Wenn sich hier nämlich eine spezifische Kriminalität der Juden von 1,8 ergeben hat, so kann der Schluß, daß die Juden auch unter ihren Berufsgenossen sich dieses Deliktes verhältmäßig besonders stark befleißigen, nicht ohne weiteres gezogen werden. Abgesehen von anderen Momenten, auf die der Verfasser hinweist, kommt hier die zweifellos stärkere Anteilnahme gewisser Unterabteilungen der Berufsgruppe »Handel und Gewerbe« (Bank- und Kreditgeschäfte aller Art) an dem Wucherdelikt in Betracht. Bekanntlich sind aber die Juden gerade in diesen Zweigen der Berufsgruppe relativ stärker vertreten, als in den anderen. Ließe sich eine weitere Spezialisierung innerhalb der Berufsgruppen durchführen, so würde die »spezifische Kriminalität« der Juden auch für dieses Delikt vermutlich wesentlich, vielleicht unter den Normalpunkt), herabsinken.

Eine weitere Spezialisierung der Berufszweige brächte wohl auch Aufklärung über das, was der Verfasser den Übergang von »Traditionskriminalität« zur »Berufskriminalität« nennt. Sicherlich ist die sog. Traditionskriminalität zu einem großen Teil ebenfalls nichts anderes als Berufskriminalität, als die Kriminalität der von den Juden seit dem Mittelalter traditionell besonders bevorzugten Zweige des Handelsberufs, von denen allmählich ein immer größerer Teil von ihnen abrückt.

Der Verfasser kommt zu dem Schlusse, daß die Kriminalität der Juden nicht wesentlich von der nach ihrer Berufsverteilung zu erwartenden Kriminalität abweicht. Sie ist im Allgemeinen geringer, als zu erwarten wäre. Eine Ausnahme machen unter den zehn hier ausscheidbaren Deliktsgattungen die Delikte des Meineids, Betrugs und Wuchers, bei denen sich ebenfalls eine allmähliche Angleichung an die »Sollkriminalität« zeigt.

Danach nimmt Wassermann an, daß »die Kriminalität der Juden das Produkt sozialer Verhältnisse sei, auf das Rasseneigentümlichkeiten, wenn überhaupt, nur in einem ganz geringen Maße einwirken«. Mir scheint, daß die sehr geringe Beteiligung der Juden an Mord und Totschlag, Körperverletzung, Sachbeschädigung und Widerstand gegen die Staatsgewalt, die Wassermann selbst (Seite 52), der Ansicht Ruppins folgend, auf die verschiedene Rassenanlage der Juden (ihre geringere physische Kraft, ihre wenig dem Jähzorn zuneigende Natur) zurückführt, denn doch nicht so ganz nebensächlich für die Kriminalität der

Juden im Allgemeinen ist, daß das obige Resumé Wassermanns voll berechtigt wäre.

Wassermanns Arbeit ist in flüssigem Stil geschrieben und trotz des vielen Zahlenmaterials, das sie bringt, stets gut lesbar. Vielleicht dürfte die Anordnung des Stoffes manchmal etwas übersichtlicher sein. Besonders § 3 scheint mir nicht scharf genug gegliedert. Die vielen an sich sehr interessanten, aber doch nicht notwendig in den Text gehörigen eingestreuten Bemerkungen (z. B. über die Einkommensteuer der Juden in einigen Städten, über den Alkoholismus bei den Schulkindern Münchens) sind natürlich der Übersichtlichkeit des Ganzen etwas hinderlich.

Nicht recht klar ist, warum der Verfasser für eine Spezialisierung der Berufsstatistik nach Altersgruppen eine Klasseneinteilung 0—11, 11—14 fordert. Für die kriminalistische Verwertung wäre doch wohl die Altersgrenze von zwölf Jahren, als der Beginn der strafrechtlichen Verantwortlichkeit in erster Linie von Bedeutung.

Seite 24 ist die Rede von der preußischen »Statistik von 1813, also drei Jahre nach dem Edikt, das die Ausübung des Handwerks gestattete«. Das preußische Edikt ist von 1812, die angeführte Statistik wohl die von 1816.

Wassermanns Buch ist eine schöne Frucht der Bestrebungen, die in den letzten Jahren das Interesse für die jüdische Statistik geweckt haben. Wassermann hat sich als eifriges Mitglied des Münchener Vereins für die Statistik der Juden mit den einschlägigen Fragen intensiv befaßt, und in der Ruppin'schen Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden sich mehrfach in der Bearbeitung von Problemen aus diesem Gebiete bewährt. — Es ist sehr zu begrüßen, daß sich jüngere jüdische Gelehrte diesen Gegenständen mehr als früher zuwenden.

München. Elias Straus.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1906 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

Becker, J. C., Babel Bibeleus Grav? Odeuse, Milo, 1906. (160 S.) 8.

Brown, H. G., The historical baces of religions; primitive, Babylonian and Jewish. Boston, H. B. Turner and Co., 1906. (9, 319 S.) 12.

Delitzsch, F., Babel and Bible, three lectures on the significance of Assyriological research for religion, embodying the most important criticism and the author replies. Chicago, Open Court Publ. Co. 1906. (23, 247 S.) 8.

Laugdon, S., Lectures on Babylonia and Palestine. Paris, Geuthner; London, Wesley, 1906. (XIII, 183 S.) 8.

Texte und Fragmente, christlich-palästinisch-aramäische, nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta. Mit einem Wörterverzeichnis u. 4 Schrifttafeln, Hrsg. v. Duesing. Göttingen, Vandenhock & Ruprecht, 1906. (X, 160 S.) 8.

Winckler, H., Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Leipzig, Hinrichs Verlag, 1906. (64 S.) 8.

Aicher, G., Das alte Testament in der Mischna. (Biblische Studien. Hrsg. v. O. Bardenhewer. XI. Bd. 4. Heft. Freiburg i. Br., Herder. 1906. (XVII, 181 S.) 8.

Aptowitzer, V., Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Wien, Holder, 1906. (62 S.) 8.

Dard, A., Chez les ennemis d'Israel, Amorhéens, Philistins. Paris, N. Lecoffre, 1906. (334 S.) 12.

Erbt, W., Die Hebräer; Kanaan im Zeitalter der hebr. Wanderung und hebr. Staatengründungen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. (IV, 236 S.) 8.

Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarvölker. Halle a. S. 1906. (XVI, 576 S.) 8.

Proksch, O, Das Nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übersetzt und untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1906. (VI, 394 S.) 8.

(Fortsetzung folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Wissenschaft des Judentums[1]).

Von S. Maybaum.

Vor zehn Jahren, am Tage der Jubelfeier des fünfundzwanzigjährigen Bestandes der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, hat der hochbetagte Ehrenpräsident unseres Kuratoriums, Herr Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann, der heute sein 88. Lebensjahr vollendet, überrascht und tief bewegt von der stattlichen Versammlung, die sich damals um ihn schaarte, ausgerufen: »Gelobt sei, der die Zeiten ändert!« Denn während der 60 Jahre, auf die er damals in unserer Stadt zurückblicken konnte, hatte Berlin eine solche der Wissenschaft des Judentums gewidmete Versammlung nicht gesehen. Heute, wo unsere Lehranstalt das eigene Heim bezogen hat, das wir im Angesichte dieser hochansehnlichen Versammlung weihen, darf ich wohl den Ewigen, »der die Zeiten ändert« mit den Worten preisen, die einst König Salomo bei der Einweihung seines Tempels gesprochen: »Gelobt sei der Ewige, der Gott Israels; . . . was er mit seinem Munde verheissen, das hat seine Hand verwirklicht.«[2])

Denn unserer Lehranstalt erging es wie dem Tempel des Ewigen. Als König David den Plan faßte, der Bundeslade des Ewigen, die nur unter einem Teppich weilte, einen Tempel zu erbauen, da sprach zu ihm der Ewige durch den Mund des Propheten Nathan: »Warum willst du mir

[1]) Festrede bei der Einweihung des eigenen Heims der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (19. Oktober 1907).

[2]) I. Könige 8, 15.

ein Haus zu meinem Wohnsitz erbauen? Habe ich doch, seitdem ich die Kinder Israels aus Ägypten geführt, bis auf diesen Tag in keinem Hause gewohnt, sondern nur umherziehend in einem Zelte geweilt? . . Erst dein Sohn, der nach dir kommen wird und dessen Herrschaft ich befestigen werde, soll meinem Namen ein Haus erbauen.«[1])

Ebenso hatte auch unsere Lehranstalt seit 35 Jahren, in denen sie noch um die äußeren Bedingungen ihrer Existenz kämpfen mußte, keine eigene Heimstätte, sie war auch nur »מתהלך umherziehend« und mußte bald hier bald dort ihren Wohnsitz aufschlagen. Erst in der Gegenwart, als ihr zahlreiche Helfer erstanden und die Sympathie weiter Kreise erwarben, konnte die Sehnsucht nach einem eigenen Lehrhause, die schon ihre Begründer gehegt hatten, erfüllt und ihr so jene Sicherheit gewährt werden, die ihr eine gedeihliche Entwickelung in der Zukunft verbürgt.

Nicht als ob die Wissenschaft durch die Begründung einer eigenen Heimstätte allein schon von allen Gefahren, die ihrem Bestande und ihrer Wirksamkeit drohen, befreit wäre. Das Haus allein beschützt die Wissenschaft des Judentums so wenig vor einem etwaigen Verfalle, wie einst der Tempel die Religion der Vorfahren.

Von jenem Irrtume zwar, der in der umherziehenden Bundeslade ein Idol erblickte, dessen Anwesenheit allein schon das Schicksal des Volks bestimme — von diesem Wahnglauben, der trotz seiner Erschütternng durch das Ereignis bei Eben ha-Eser,[2]) wo die Bundeslade in Feindeshand geriet, noch in den Tagen Davids nicht völlig geschwunden war,[3]) wurde Israel durch die Erbauung des Salomonischen Tempels, der Ruhestätte der Bundeslade,

[1]) II. Sam. 7, 5—13.
[2]) I. Sam. 4, 11.
[3]) II. Sam. 15, 24—27.

befreit. Aber da entstand ein neuer aus derselben Quelle fließender Irrtum, daß nämlich das Haus Gottes zu Jerusalem unter allen Umständen Stadt und Volk vor dem Untergange bewahren könne. Vergebens kämpften die Propheten Micha aus Moreschet[1]) und nachmals Jeremia gegen diesen Wahnglauben an, der allen ihren Drohungen mit dem Ausrufe: »Tempel Gottes! Tempel Gottes! Tempel Gottes!«[2]) begegnete. Der Tempel mußte erst zerstört werden, damit die Erkenntnis durchdringe, daß nicht das Haus, sondern der Geist, der darin waltet, nicht die Bundeslade, sondern die Lebensführung den Bestand Israels zu sichern vermag.

Also auch die Wissenschaft des Judentums. Sie hat zwar in diesem neugegründeten Hause einen Mittelpunkt gewonnen, von dem ihre Wirksamkeit in erhöhtem Maße ausgehen wird; aber diese Wirksamkeit selbst, wenn sie der Gesamtheit zum Segen gereichen soll, ist von dem Geiste abhängig, in dem sie betrieben wird, von dem Geiste der Wahrheit und der Freiheit.

Was ist denn die Wissenschaft des Judentums?

Die Wissenschaft des Judentums ist vor allem keine jüdische Wissenschaft. Eine jüdische Wissenschaft gibt es so wenig wie es eine jüdische Kunst gibt. Denn wir sind nicht geneigt, jede wissenschaftliche Leistung oder jede künstlerische Schöpfung, bloß weil sie von einem Juden herrührt, als jüdische Wissenschaft oder jüdische Kunst anzusprechen. Das Subjekt steht hier wie dort dem Objekte so ohne jedes Bewußtsein und ohne jede Betätigung seiner jüdischen Wesenheit gegenüber, daß von einer jüdischen Wissenschaft oder von einer jüdischen Kunst gar nicht die Rede sein kann. Im Gegenteil hängt hier alles so sehr von dem Objekte ab, daß die Wissen-

[1]) Micha 3, 12. Jer. 26, 18.
[2]) Jer. 7, 4.

schaft des Judentums auch von Nichtjuden angebaut und gefördert werden kann. Tatsächlich hat sie besonders in demjenigen Teile, der auch für die christliche Theologie in Betracht kommt, in dem sogenannten alten Testamente, von christlichen Forschern bedeutende Förderung erfahren; und daß unsere Bibel von ihnen nicht aus sich selbst, sondern aus der steten Rücksicht auf das neue Testament beurteilt wird, ist zwar im Interesse der Wissenschaft bedauerlich, wenn auch begreiflich; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß christliche Forscher zum Verständnisse des biblischen Altertums im Ganzen wie im Einzelnen sehr viel beigetragen haben.

Ist nun die Wissenschaft im allgemeinen die Darlegung des menschlichen Geisteslebens, wie es in Naturbeherrschung und Weltanschauung zum Ausdruck gelangt, so ist die Wissenschaft des Judentums ein bedeutender Ausschnitt derselben, insofern sie das religiöse Geistesleben einer Gemeinschaft behandelt, die aus den ältesten Zeiten in die Gegenwart hineinragt. Und diese ihre Bedeutung wächst noch in unseren Augen, wenn wir die vielseitige Entwickelung des Judentums überschauen: wenn wir sehen, wie es sich in der ältesten Zeit aus dem Heidentum zum Jhvismus durchringt; wie es sodann gegen den kanaanitischen Baal- und Astartendienst ankämpft und sich nachmals mit der persischen Lichtreligion auseinandersetzt; wie es hierauf nach dem Zusammenstoß mit dem Griechentum seine Eigenart noch schärfer faßt und zur Ueberwindung des Heidentums im Abendlande das Christentum aus sich ausscheidet und durch seine spätere Einwirkung auf den Stifter des Islam auch im Morgenlande das Heidentum überwindet; und wenn wir endlich erwägen, daß das Judentum auch am Ausgange des Mittelalters durch die treue Ueberlieferung und sachgemäße Kommentierung der hebräischen Bibel nicht unwesentlich zur Wiedererweckung der hebräischen Studien

in christlichen Kreisen und damit zur Begründung der deutschen Reformation beigetragen hat.

Diese Vielseitigkeit ist freilich auch dem Umstande zuzuschreiben, daß sich das Judentum durch die frühzeitige Zerstreuung seiner Bekenner über alle Länder der Kulturwelt jenen universellen Zug bewahrte, der ihm schon bei seiner Entstehung von seinen Propheten aufgeprägt worden war. Dadurch nämlich, daß sich die Juden stets in Sprache, Bildung und Sitte den Völkern assimilierten, in deren Mitte sie lebten, sowie durch ihre rege Beteiligung an allen Kulturbestrebungen ihrer Zeitgenossen wurde nicht bloß das Judentum innerlich bereichert, sondern auch das Kulturleben der Völker mächtig beeinflußt. Tatsächlich wurde der Lehrgehalt des Judentums im Verlaufe der Zeiten in den meisten Kultursprachen dargestellt und überliefert, wodurch jenes gegenseitige Geben und Empfangen eintrat, auf dem der Fortschritt aller religiösen Entwickelung beruht.

Kann daher das Judentum mit Recht von sich sagen, daß es bei den größten Umwälzungen der Menschheit mitgewirkt hat; daß die geistigen Strömungen, welche das Leben besonders der abendländischen Völker völlig umgewandelt haben, zu einem nicht geringen Teile von ihm ausgegangen sind, so ist es keine Selbstüberschätzung, wenn es, wie einst der Prophet, der Israel ein »Licht der Völker«[1]) nennt, sich noch heute vom Atem der Weltgeschichte angeweht fühlt, und wenn es trotz der verhältnismäßig geringen Anzahl seiner Bekenner sich als einen wichtigen Kulturträger der Menschheit betrachtet und das Programm noch durchzuführen hofft, das ihm einst als messianisches Ziel von seinen Propheten verkündet worden ist.

Dieses Ziel kann das Judentum in erster Reihe nur durch den intensiven Betrieb seiner Wissenschaft erreichen. Wohl trägt dazu, wie bei jeder Sendung, die auf die Ausbreitung einer Heilslehre abzielt, auch das

[1]) Jes. 42, 6.

Leben ihrer Sendboten bei, und schon Moses bestätigte dies mit den Worten: »Beobachtet und übet sie, denn sie ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, die von diesen Gesetzen hören und sprechen werden: Fürwahr, ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation«[1]). Gewiß, auch das Leben der Sendboten ist ein bedeutsamer Faktor, aber doch nur dann, wenn es stets vorbildlich ist. Allein Menschen sind nur Menschen, und auch Israel sank oft genug von der Höhe seiner Aufgabe herab. Darum ist hier auf die Wissenschaft das Hauptgewicht zu legen. Sie veredelt nicht bloß das Leben ihrer Träger, sondern sie vermag auch direkt die Vorurteile zu zerstreuen, die noch über Juden und Judentum verbreitet sind. Nur sie kann insbesondere die letzte Trübung des Monotheismus aus der Mitte der Kulturvölker verbannen und dadurch die Menschheit endlich für die Grundlehren des Judentums empfänglich machen, die ja auch Jesus von Nazaret nicht preisgeben mochte, die er vielmehr sein Lebenlang betätigte und wie einer der Propheten der Urzeit mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit verkündete.

Dieses Ziel des Judentums wird die Wissenschaft nicht verfehlen, wenn sie unentwegt festhält an dem Geiste der Wahrheit und der Freiheit.

Zuerst an dem Geiste der Wahrheit.

Die Wissenschaft des Judentums muß wie nur irgend eine Wissenschaft voraussetzungslos sein. Eins nur, die Tatsache der Offenbarung, wie sie im Prophetismus des Judentums zur Ausprägung gelangt ist, bildet den Ausgangspunkt der religiösen Wahrheit. Denn jede religiöse Wahrheit verdankt ihre Gewißheit der göttlichen Offenbarung, an die sie glaubt. Für diese göttliche Offenbarung aber ist das Wort bezeichnend, das Israel gleich bei der Verkündigung des Zehnwortes am Sinai zu Mose

[1]) Deut. 4, 6.

gesprochen: „דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" »Rede Du mit uns, und wir wollen hören, möge aber nicht Gott mit uns reden, sonst müssen wir sterben.« Die Offenbarung ist daher nicht Gottes Wort schlechthin, sondern nur Gottes Wort im Munde des Propheten. Die Offenbarung bedient sich stets des Propheten, der das, was er in seinem Innern erschaut und erlebt, der Gemeinde »offenbart« und als äußern Vorgang poetisch schildert, um seiner Verkündigung in den Herzen der Menschen die Empfänglichkeit zu sichern. Was der religiöse Genius des Propheten erschaut und verkündet, das bildet den Inhalt der Religion, der mit jeder neuen Verkündigung an Vielseitigkeit und Fülle gewinnt, ohne jemals zu einem eigentlichen Abschluße zu gelangen. Denn die Offenbarung hört mit den Propheten der heiligen Schrift nicht auf. Auch die großen Lehrer der Tradition waren religiöse Genien, und auch ihre Aussprüche bereicherten den Lehrinhalt der jüdischen Religion und brachten ihre Istitutionen immer wieder in Zusammenhang mit den Bedürfnissen des fortgeschrittenen Lebens So war es, um nur das Wichtigste hervorzuheben, eine bedeutsame Bereicherung für die Ethik des Judentums, als Antigonus aus Socho den Ausspruch tat: »Seid nicht wie die Knechte, die dem Herrn dienen nur um des Lohnes willen, sondern wie jene, die ihrem Herrn dienen ohne Rücksicht auf den Lohn; die Ehrfurcht vor Gott allein walte in Euch.« Und ebenso bedeutend für den religiösen Kultus war der Ausspruch, mit dem Jochanan ben Sakkai nach der Zerstörung des jerusalemischen Tempels seinen klagenden Schüler wieder aufrichtete: »Verzweifle nicht! Uns bleibt eine Sühne, die so wirksam ist wie das Opfer, nämlich die Mildtätigkeit. Denn so heißt es (Hos. 6, 6): »Liebe verlange ich und nicht Opfer!« Für die dogmatische Ausgestaltung des Judentums aber sind die 13 Glaubensartikel des Maimonides von der

größten Tragweite gewesen und geblieben bis auf diesen Tag.

Und so ist durch diese ununterbrochene Offenbarung das Gesetz der religiösen Entwickelung in seiner steten Wirksamkeit aufgezeigt und dadurch der Religion des Judentums einerseits die stete Kontinuität mit der Vergangenheit und andererseits die stete Übereinstimmung mit dem Leben der Gegenwart verbürgt. Die Wissenschaft hat die Stufenfolge der Entwickelung im Verlaufe der Geschichte nur zu verzeichnen, nicht aber jene Form der Entwickelung zu bestimmen, der die alleinige Berechtigung zusteht. Das überläßt sie den Theologen, die, vom Geiste der Offenbarung erfüllt und im praktischen Dienste der Religion stehend, am besten beurteilen können, welche Form dem religiösen Empfinden der Gemeinde angemessen ist. Durch solche Zurückhaltung wirkt die Wissenschaft versöhnend auf alle Richtungen der Gemeinde, weil sie eben alle Formen als berechtigte Erscheinungen im Entwickelungsgange der Religion auffassen lehrt. Sie alle haben Heimatsrecht innerhalb des Judentums, wie in seiner Geschichte nacheinander, so auch im Leben nebeneinander.

Und an dem Geiste der Freiheit, das ist das zweite.

Die Wissenschaft des Judentums soll keiner Partei dienstbar sein. Denn die Wissenschaft des Judentums ist weder liberal noch konservativ, sondern nichts anderes als Erkenntnis der Wahrheit, als das Wissen von dem, was in früheren Tagen im Judentum gelebt und gewirkt hat, und was noch heute in ihm lebendig und wirksam ist.

Aus dieser Erkenntnis heraus ist unsere Lehranstalt vor 35 Jahren entstanden, um, unabhängig von den Religionsgemeinden und ihren Verwaltungen, lediglich auf die lebendige Volkskraft gestützt, der Wissenschaft des Judentums eine Freistatt zu bereiten. Wohl kann die Lehr-

anstalt auch durch Beiträge von Seiten der Gemeinden unterstützt werden — und keine Gemeinde sollte sich hiervon ausschließen —, aber besser ist es, wenn sie, gesichert durch die Munifizenz unserer wohlhabenden und gebildeten Glaubensgenossen, auch ohne jene Unterstützung bestehen kann.

Nun hat man aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Behauptung aufgestellt, daß die Wissenschaft des Judentums nicht anders frei und unabhängig sein kann, als wenn sie mit der Universität durch die Begründung einer ordentlichen Professur verbunden wird. Schon Zunz wandte sich am 25. Juli 1848 an das königl. preußische Ministerium mit der Bitte, an der Berliner Universität eine ordentliche Professur für jüdische Literatur und Geschichte zu errichten, worauf er aber am 4. Dezember ej. a. von dem Minister Ladenberg auf Grund eines Gutachtens der philosophischen Fakultät einen ablehnenden Bescheid erhielt.[1]) Nach ihm war Steinschneider der autoritative Vertreter der Ansicht, daß die Wissenschaft des Judentums nur innerhalb des Verbandes der Universität die rechte Pflege und die ihr gebührende Anerkennung erlangen könne. Aber noch in neuester Zeit wurde von hervorragender Seite die Meinung ausgesprochen, daß die Wissenschaft des Judentums so lange eine Ghetto-Wissenschaft bleibe, als sie nicht in eine heilsame Wechselwirkung mit der allgemeinen Wissenschaft getreten und in die Universitas literarum als gleichberechtigtes Glied aufgenommen ist.

Diese Bestrebung aber ist bei Zunz und Steinschneider wohl begreiflich; sie ist bei ihnen aus der Tatsache hervorgegangen, daß die Juden in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts nur für die Pflege talmudischer Gelehrsamkeit, nicht aber für die Wissenschaft des Judentums, die dazumal erst neu begründet wurde, zu Opfern bereit waren.

[1]) Siehe die Anlage.

Zunz hat sich ja in dem Vorworte zum 3. Hefte des ersten und einzigen Bandes seiner Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums (Berlin 1823) zunächst an die »Glaubensbrüder« um materielle Unterstützung gewandt; und noch 10 Jahre später, in der klassischen Vorrede zu seinem grundlegenden Werke »Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden«, hat er die Vorstände der Gemeinden an ihre Pflicht gemahnt, für die Wissenschaft des Judentums »hochstehende Lehranstalten« zu begründen. Als alle diese auch von anderen Autoritäten unterstützten Aufrufe fruchtlos blieben, als selbst die Berliner Lehrerbildungsanstalt vor ihrer Auflösung stand, weil die deutschen Gemeinden sich zu Beiträgen für ihre Erhaltung nicht bereit finden ließen, und weil die Aeltesten der jüdischen Gemeinde zu Berlin die erforderlichen Kosten nicht allein tragen wollten: da freilich sah Zunz keinen anderen Ausweg zur Erhaltung und Förderung der Wissenschaft des Judentums als in der Errichtung einer Professur an der Universität durch die Staatsregierung. Auch Steinschneider betont am Ende seines berühmten Artikels »Jüdische Literatur« die Selbstverleugnung der wenigen, an Willen und Kraft tüchtigen Gelehrten, die ohne Aussicht auf Lohn und Anerkennung die jüdische Literatur anbauen.

Anders steht aber die Sache heute, wo neben anderen wissenschaftlichen Instituten in unserer Lehranstalt eine Pflegestätte für die Wissenschaft des Judentums entstanden ist, wo neben der Zunz-Stiftung die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums für die Veröffentlichung tüchtiger Arbeiten Sorge trägt, wo endlich die Erbauung dieses Hauses für das in weiten Kreisen unserer Glaubensgenossen erwachte Interesse für die Wissenschaft des Judentums Zeugnis ablegt. Heute ist das Verlangen nach einer staatlichen Professur zum mindesten nicht mehr gerechtfertigt.

Aber sie ist auch gar nicht zu wünschen. Denn abgesehen davon, daß bei dem Umfange dieser Wissenschaft eine Professur gar nicht ausreichen würde — dieser Professor müßte nämlich, um nur das Wichtigste zu nennen: die halachische und haggadische Literatur, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, biblische Exegese und hebräische Sprachwissenschaft gleichmäßig beherrschen und behandeln — müssen wir im Interesse der Freiheit und Unabhängigkeit unserer Wissenschaft ihren Anschluß an die Universität und damit die Unterordnung unter das Staatsinteresse ablehnen. Oder sollte die Beeinflussung der soviel mächtigeren christlichen Theologie von Seite des Staates, die Zurücksetzung der freisinnigen und die Förderung der orthodoxen Vertreter der protestantischen Theologie uns keine Warnung sein? Sollten wir in einer Zeit, wo in den interessierten Kreisen, den freisinnigen wie den orthodoxen, die Frage ernstlich erwogen wird, ob die theologische Fakultät nicht besser von der Universität ganz zu trennen wäre, so kurzsichtig sein, eine absterbende Institution für uns begründen zu wollen? Nach dem bewährten System der Vereinigten Staaten Nordamerikas, wo es durch die vollständige Trennung von Staat und Kirche an keiner Staatsuniversität theologische Fakultäten gibt, ist jetzt auch in Frankreich infolge des Kampfes der Demokratie gegen den ihr gefährlich gewordenen Katholizismus die Trennung von Staat und Kirche durchgeführt worden, und an dem regen Interesse, das sich jetzt unter unseren französischen Glaubensgenossen für die Lösung zeitgemäßer religiöser Probleme kundgibt, können wir den Segen der Freiheit ermessen, die ihnen seit einem Jahrhundert gefehlt hat. Nichts wäre daher unzweckmäßiger und geschichtswidriger, als noch jetzt auf dem alten Standpunkt beharren zu wollen. Schon hat der Vorgang Frankreichs in dem Schweizer Kanton Genf Nachahmung gefunden, und liegen auch bei uns die politschen Verhältnisse hi-

storisch und tatsächlich anders, »so wird doch das Vorbild Frankreichs, von dem alle politischen Umwälzungen auf unserem Kontinent ausgegangen, gewiß weiter wirken, und wir werden mit einer Trennung von Staat und Kirche und allen ihren Folgen auch bei uns als sehr wohl möglich zu rechnen haben«[1]).

Wenn nun aber eingewendet wird, daß theologische Lehranstalten außerhalb des Verbandes der Universität der Einwirkung der modernen Wissenschaft entrückt sind, so ist das bei der Wissenschaft des Judentums nicht zutreffend. Ueberall und zu allen Zeiten, wo die Juden von den Kulturbestrebungen der Völker nicht ausgeschlossen waren, assimilierten sie sich ihrer Umgebung nicht bloß in der allgemeinen Bildung, sondern sie suchten auch ihre Theologie durch die Verbindung mit dem Geiste der herrschenden Wissenschaft zu befruchten. So entstand schon vor 2000 Jahren in Alexandrien, wo unsere Bibel durch die Septuaginta der griechischen Welt erschlossen worden war, jene einst so reiche jüdisch-hellenistische Literatur, deren glänzendster Vertreter Philo von Alexandrien ist. Von der innigen Durchdringung des jüdischen und hellenischen Geistes, die sich in dieser Literatur unter dem Beifall maßgebender Kreise vollzog, zeugt der Wunsch, den ein Haggadist in jener Zeit mit Anspielung auf Genesis 9, 27 also ausgesprochen hat: »יפיפיתו של יפת ישכון באהלי שם. Möge die Schönheit Jephets (d. i. des Griechentums) in den Zelten Sem's wohnen!« Vollends in Spanien! Hier, wo unter der maurischen Herrschaft Kunst und Wissenschaft zu neuem Leben erblühten, beteiligten sich die Juden nicht bloß an allen geistigen Bestrebungen ihrer Zeitgenossen, sondern sie öffneten auch ihres Heiligtumes Pforten dem Geiste der

[1]) Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten.« Akademische Rede etc. von Ernst Troeltsch, Heidelberg 1906, Seite 35.

Wissenschaft, und ihre Leistungen auf den Gebieten der jüdischen Religionsphilosophie und der hebräischen Sprachwissenschaft, der biblischen Exegese und der talmudischen Forschung blieben mustergültig bis auf diesen Tag. Es kommt eben nicht darauf an, daß die Wissenschaft des Judentums räumlich mit der Universität verbunden wird, sondern nur auf den Geist, der ihre Vertreter beseelt. Dieser Geist war im Judentum, wo das Streben nach Erkenntnis zu einer religiösen Pflicht geworden ist, so sehr der wissenschaftlichen Forschung zugewandt, daß er auch in den Zeiten des schlimmsten Druckes nicht völlig aus seiner Mitte schwand und bei günstiger Gelegenheit sofort wieder zu neuem Leben erwachte. So hat gleich in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, nachdem Mendelssohn unseren Glaubensgenossen die deutsche Kultur erschlossen hatte, schon der erste Vertreter unserer Wissenschaft, der Altmeister Z u n z, sie zu einer Höhe emporgetragen, auf der sie sich den anderen Wissenschaften würdig an die Seite stellen durfte, und es währte gar nicht lange, so folgte ihm eine Schaar begeisterter Mitarbeiter — wir nennen blos Z. Frankel und Steinschneider, Abraham Geiger und Graetz, Jost, Joël und Herzfeld, Rapoport in Österreich, Luzzatto in Italien, Derenbourg und Munk in Frankreich, — denen wir den weiteren Ausbau der Wissenschaft des Judentums zu danken haben.

Nein, hochgeehrte Versammlung! Nicht die staatliche Hilfe und Anerkennung, die nur auf Kosten der Freiheit und Unabhängigkeit erkauft werden kann, tut unserer Wissenschaft not, sondern die warmherzige Pflege und Förderung unserer Glaubensgenossen. Darum soll die Wissenschaft des Judentums, die sich seit der Begründung des Lehrhauses zu J a b n e von dem unheilvollen Einfluß des jüdischen Staates befreit und sodann fast zwei Jahrtausende in allen Ländern der Diaspora unabhängig erhalten hat, auch fürder durch die wache Sorge und die

tätige Liebe der Glaubensgenossen der Machtsphäre jeder staatlichen Obrigkeit entrückt bleiben.

Diese wache Sorge und diese tätige Liebe für die Wissenschaft des Judentums regt sich wieder in unseren Tagen. Deß ist dieses Haus, das wir heute weihen, ein laut redendes Zeugnis. Das Vertrauen auf die lebendige Volkskraft hat sich gerechtfertigt, die Sehnsucht nach einem eigenen Heim für unsere Wissenschaft ist erfüllt, und es beginnt eine bessere Zeit, wo die Einflußreicheren unter uns, durchdrungen von der Überzeugung Zunzens, daß »erst der Anerkennung des Geistes die der Personen folgen werde«, die Wissenschaft des Judentums auf jegliche Weise fördern und insbesondere durch die Begründung von Lehrstühlen ihren Namen mit unserer Lehranstalt und damit auch mit dem Heile unserer Glaubensgemeinschaft für ewige Zeiten verbinden werden.

In dieser Hoffnung bete ich zu dem Ewigen: ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו'. »Möge die Huld des Herrn, unseres Gottes, über uns walten und das Werk unserer Hände festigen!« Amen!

* * *

Anhang.

Über den von Ew. Wohlgeboren unter dem 25. Juli d. J. gestellten Antrag, an der hiesigen Universität eine ordentliche Professur für jüdische Geschichte und Literatur zu errichten, habe ich das Gutachten der hiesigen philosophischen Fakultät erfordert und eröffne ich Ihnen auf Grund desselben Folgendes: Die Fakultät erkennt den Ihrem Antrage zu Grunde liegenden Zweck, welcher Sie zu dem Wunsche bestimmt hat, im Sinne der erweiterten Freiheit auch die Litteratur und Geschichte des jüdischen Volkes in eine heilsame Wechselwirkung mit der allgemeinen Wissenschaft zu setzen und sie daher in den Verband der Universität als ein gleichberechtigtes Glied einzureihen, gebührend an, hat sich aber mit den von Ihnen für Ihren Antrag geltend gemachten Gründen nicht auf gleiche Weise einverstanden erklären können.

Wenn Ew. Wohlgeboren die Gründe für Ihren Antrag besonders von der Zurücksetzung entnehmen, welche die Juden lange erlitten und noch in den Verhandlungen des vereinigten Landtages darum erfahren hätten, weil über ihre Gesetzgebung wie über ihre Geschichte und Litteratur eine völlige Unkenntnis herrsche: so hat die Kraft dieses Grundes aufgehört, seit die unbedingte Gleichstellung erfolgt und verbürgt und die Zeit gekommen ist, daß im preußischen Staate auch die Juden ein besonderes politisches Gemeinwesen mit besonderen Gesetzen wie einen Staat im Staate nicht mehr bilden werden und, wie von Seiten der Juden oft versichert ist, ein Volk im Volke auch nicht mehr bilden wollen. Eine Professur, die mit dem Nebengedanken gestiftet würde, das jüdische Wesen in seiner Besonderheit, n seinen entfremdenden Gesetzen und Gebräuchen geistig zu stützen und zu kräftigen, widerspräche dem Sinne der neuen, die starren Unterschiede ausgleichenden Freiheit; sie wäre eine Bevorrechtung der Juden, ein Mißbrauch der Universität, insbesondere der philosophischen Fakultät, die für ihre Lehrfächer zunächst kein anderes Maß kennt als den inneren Gehalt der Wissenschaft, und in der. wie ihre Statuten (§ 2) vorschreiben, keine äußere Zweckmäßigkeit das reine wissenschaftliche Interesse verdrängen soll. Daher glaubt die hiesige philosophische Fakultät, für die Errichtung einer eigenen die jüdische Geschichte und Litteratur vertretenden Professur jeden Grund ablehnen zu müssen, der lediglich aus der äußeren Politik, aus der vergangenen oder gegenwärtigen bürgerlichen Stellung der Juden geschöpft wäre.

Indessen hat die Fakultät nicht unterlassen, die allgemeinen Gründe, welche für die Errichtung eines solchen neuen Lehrstuhls sprechen könnten, in Erwägung zu ziehen und sich die Frage zu stellen, ob nach den Normen, die bei ihr gelten müssen, die jüdische Geschichte und Litteratur zunächst als solche und weiter in ihrer besonderen religiösen Bedeutung Ansprüche haben könne, in einer ordentlichen Professur bei ihr vertreten zu sein. Nach § 42 der Statuten der Fakultät ist für die Geschichte nur eine Nominal-Professur bestimmt, und es besteht bei ihr keine besondere Professur der deutschen, keine besondere der preußischen Geschichte. Die Fakultät hat Anträge auf Professuren für solche spezielle Lehrfächer nie befürwortet, indem sie der Ansicht war und ist, daß ihr vielmehr obliegt, keine Abzweigungen, die nur ins Besondere verlaufen, zu begünstigen, und im Gegensatz gegen Neigungen für vereinzelte Lieblingsfächer dahin zu wirken, daß die Wissenschaften in der allgemeinen Richtung und in dem umfassenden Sinne gelehrt und getrieben werden, wodurch die Studierenden einen vielseitigen Blick erwerben und befähigt werden, in das Besondere selbsttätig vorzudringen Da

es die wissensehaftliche Kraft in den Lernenden nicht fördert, wenn die Professuren sich immer mehr teilen und ihren Gegenstand als besondere Gebiete ausbilden, so erachtet die Fakultät es nicht für zweckmäßig, daß die jüdische Geschichte aus dem wissenschaftlichen Verbande mit der allgemeinen Geschichte herausgerissen werde. So lange in der Weltgeschichte die Juden einen Staat bilden, gehört ihre Geschichte in die Geschichte des Altertums und abgesehen von den ausführlichen Vorlesungen in der theologischen Fakultät, welche sich auf das alte Testament beziehen, kommt in den Vorträgen über alte Geschichte die welthistorische Bedeutung der Juden zum Rechte, und wo sie aufhören einen Staat zu bilden, geht ihre Geschichte in die allgemeine Kultur-Geschichte über. Die hiesige philosophische Fakultät, bei welcher es noch nicht einmal eine eigene Professur für die Kultur-Geschichte gibt, und welche nach den von ihr bisher beobachteten Gesichtspunkten auch eine solche nicht für rätlich erachtet, glaubt um so weniger, eine Professur für die jüdische Kultur-Geschichte beantragen zu können. Was sie schon früher bei mehreren Veranlassungen gegen die Errichtung einer ordentlichen Professur für die Preußische Geschichte, die doch sicher einer Hochschule im Mittelpunkte des preußischen Staates näher läge, ausgeführt hat, das glaubt sie jetzt auch gegen den Antrag auf Gründung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte einwenden zu müssen, und wie es überhaupt in ihr keine ordentliche Professur für spezielle Geschichte gibt, so kann es bei ihr auch keine für die jüdische geben.

Eine eigentümliche Seite der jüdischen Geschichte und Litteratur bildet die Religion, deren Bedeutung für eine preußische Universität dadurch steigt, daß sich eine beträchtliche Zahl der Bewohner des Landes dazu bekennt. Indessen glaubt die hiesige philosophische Fakultät, sich selbst getreu, jede konfessionelle Beziehung, die grundsätzlich in den Kreis ihrer Lehre hineingelegt würde, von sich abweisen zu müssen. Selbst den Unterschied, welcher auf den Universitäten in Bonn und Breslau, die neben der evangelischen auch eine katholisch-theologische Fakultät in sich begreifen, hinsichtlich der evangelischen und katholischen Lehrstühle der Philosophie und Geschichte besteht, hat die hiesige philosophische Fakultät, als ihrem Wesen fremd, stets von sich ferngehalten. Was bei ihr dem Bekenntnisse der im Lande so viel zahlreicheren Katholiken nicht eingeräumt wurde, glaubt sie umso weniger dem jüdischen zugestehen zu können. Am wenigsten kann sie ihrer Natur nach zugeben, daß ihr der Keim zu einer jüdischen theologischen Fakultät eingeimpft werde. Der Träger der jüdischen Religion ist ein Priestertum. Priester oder Rabbiner zu bilden, ist die Aufgabe seminarischer Anstalten,

aber nicht eigentlich der Universitäten, am wenigsten einer philosophischen Fakultät, welche von keinem Positiven gebunden die freie Wissenschaft vertritt. Wollte die jüdische Philosophie, wie sie in einem Philo und Maimonides zu Tage gekommen, die Aufnahme in die philosophische Fakultät in Anspruch nehmen, so ließe sich für sie eben so wenig als für die arabische oder scholastische eine eigene Professur stiften, zumal da nicht einmal die griechische Philosophie, die schöpferischer ist als alle, ein solches Vorrecht ausüben darf. Die jüdische Geschichte und Litteratur hat endlich noch eine eigentümliche philosophische Seite, deren Wichtigkeit von der hiesigen philosophischen Fakultät nicht verkannt wird. Indessen ist für das Hebräische an der hiesigen Universität hinlänglich gesorgt, und wenn man das Talmudische, — obwohl Männer an der hiesigen Universität sind, die es verstehen, — vermissen sollte, so ist dies ein Spezial-Interesse, für welches etwa, wie in Leipzig der Dr. Fürst für die rabbinische Litteratur, nach der Ansicht der Fakultät ein Lektor zu bestellen wäre.

Wenn hienach die hiesige philosophische Fakultät sich gegen den Antrag auf Errichtung einer eigenen Professur für jüdische Geschichte und Litteratur erklärt hat: so ist sie doch nicht gemeint, wissenschaftliche Bestrebungen dieser Art von sich abzuweisen. Wie sie noch in keiner wissenschaftlichen Richtung Habilitationen ausgeschlossen hat, so wird sie dieselben auch für jüdische Geschichte und Litteratur gern annehmen, wenn sich bei ihr für dieselbe ein Mann zum Privatdozenten meldet, der mit den allgemeinen Forderungen deutscher Wissenschaft die besonderen erfüllt, welche die Statuten der Fakultät stellen. Dann wird die Erfahrung über das Bedürfnis und die Leistung entscheiden. Diesen Weg sind alle Disziplinen gegangen, welche in neuerer Zeit den Kreis der Universitätsstudien erweiterten. Sie drängten sich nicht vor, sie ließen sich nicht von oben einsetzen, sondern, da ihnen ein freier Spielraum geöffnet wurde, arbeiteten sie sich auf der gewöhnlichen Bahn zu einer geistigen Macht hinauf. Will die jüdische Geschichte und Litteratur zu einem eigenen und ansehnlichen Lehrfach der Universität werden, so muß sie stillen und sicheren Schrittes sich auf diesem Wege erproben und bewähren. Die Fakultät glaubt es mit der jüdischen Geschichte und Litteratur nicht anders halten zu können als mit anderen neuen Disziplinen. Die Stellung eines Privatdozenten ist frei und ehrenvoll; namhafte Gelehrte sind ihr Schmuck, sie wird daher auch für einen Vertreter jüdischer Geschichte und Litteratur annehmbar sein.

Ew. Wohlgeboren habe ich mich verpflichtet gehalten, im Wesentlichen die Gründe mitzuteilen, wodurch die hiesige philosophische Fakultät von ihrem Standpunkt aus bestimmt wird, sich gegen

sofortige Errichtung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte und Litteratur an der hiesigen Universität auszusprechen. Nach Erwägung aller betreffenden Verhältnisse kann ich mit der von der hiesigen philosophischen Fakultät entwickelten Ansichten mich nur einverstanden erklären, und muß ich daher für jetzt Abstand nehmen, dem von Ew. Wohlgeboren gestellten Antrage auf Errichtung einer ordentlichen Professur für jüdische Geschichte und Litteratur an der hiesigen Universität weitere Folge zu geben.

Berlin, den 4. Dezember 1848.

Der Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten:

Ladenberg.

An den Seminar-Direktor

Wohlg. Herrn Dr. Zunz

Hier.

Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre.

Von **Sigmund Jampel.**

Bei unserer Übersicht ist die Entwickelungstheorie, weil sie seit und durch Wellhausen ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt, und weil sie noch immer im Mittelpunkt des Meinungsstreites steht, selbstverständlich in den Vordergrund zu stellen. Allerdings ist ihre strenge Geschlossenheit nicht nur ihre Stärke sondern auch das wesentliche Merkmal ihrer Schwäche. In starrem Dogmatismus sperren sich ihre konsequenten Vertreter gegen die einleuchtendsten Ergebnisse der neueren vergleichenden semitischen Religionswissenschaft und halten unbeugsam an der These ihres Meisters fest, daß der Arabismus allein die vorexilische Religion Israels erklären könne.

Was wissen wir denn gar von der altarabischen Religion, die ganz allein als Illustration für die Religion des alten Israel soll herbeigezogen werden dürfen? Ist vielleicht auch nur eine einzige Zeile vorislamischer arabischer religiöser Literatur auf uns gekommen? Wie kommt man dazu, da die Geschichtlichkeit Mose's und seine Tätigkeit als religiöser Reformator in der Schule Wellhausens allgemein zugegeben und die Zeit seines Wirkens, der Tradition entsprechend, in das 13. oder 14. vorchristliche Jahrhundert verlegt wird, daß man, wenn man daran geht, sein Leben zu schreiben, ausschließlich Beduinencharaktere aus dem zehnten nachchristlichen Jahrhundert als Modell dazu verwendet? Und wenn diese von Wellhausen künstlich konstruierten alten Araber wirklich die geistigen Doppelgänger der alten Israeliten gewesen sind, warum haben denn

nicht sie einen Amos, Hosea, Jesaja und Micha schon im 15. Jahrhundert vor Muhammed hervorgebracht, warum haben nicht sie schon in jener alten Zeit systematische Geschichtsdarstellungen wie die der großen Unbekannten J. und E. verfertigt oder ein »Bundesbuch« kodifiziert? Warum sind die Araber bis zum Islam — c. 650 n. Chr. — nahezu Illiteraten auf jedem Gebiete geblieben? Sie sind ja doch nicht, wie Israel, schon 1500 Jahre vor Muhammed von den Assyrern und Babyloniern in alle Winde zerstreut worden, so daß ihre literarischen Schätze dabei hätten verloren gehen können.

Und finden sich auch im nachislamischen Arabien Sitten und Bräuche, welche denjenigen des biblischen Israel gleichen, hat man da Anlaß, sie ohneweiteres gerade als alt »urarabisch«, »ursemitisch« aufzufassen, wie das die Schulen Wellhausens und Stades allgemein tun? Lebten nicht die gerade hier in Betracht kommenden Stämme beinahe ein Jahrtausend lang vor dem Islam in den engsten Beziehungen mit den Juden? Ist nicht der ganze Islam aus jüdischer Lehre hervorgegangen? Waren nicht die wichtigsten arabischen Städte Jahrhunderte v. Chr. von Juden bevölkert, und haben die heutigen Beduinenstämme Palästinas und seiner Umgebung, deren Zuständen das reichhaltigste Material zur Vergleichung für die biblische und ursemitischen Religion entnommen wird (Curtis), nicht auch schon unter jüdischer Herrschaft dort gelebt?

Man wird mir entgegnen: Wenn also die jüdisch aussehenden Bräuche der Araber meist jüdische Nachahmungen sind, so sind sie doch erst recht geeignet Pinsel und Farbe zur Zeichnung des altisraelitischen Religionsbildes abzugeben. Allein wenn diese mohammedanischen Beduinen heute noch wie vor 4000 Jahren auf jeder Anhöhe einen andern Heros verehren, so sagt man, ihr Muhammedanismus sei bloß ein dünner Firniß über ihr Heidentum. Wie anders bei der altisraelitischen Religion! Diese muß

innerlich wie äußerlich in offizieller Anerkennung genau so ausgeschaut haben, wie sie von diesen Wilden heute gehandhabt wird. Warum sollten denn die damaligen Israeliten nicht auch manchem bestehenden pentateuchischen Gesetze einen andern Inhalt gegeben haben? Wir widersprechen durchaus nicht, wenn man den altisraelitischen Bauern im Bilde des heutigen Fellachen betrachtet. Nur bestreiten wir auf das Entschiedenste, wenn man mit der evolutionistischen Schule den Hunderten im Pentateuch vorgeschriebenen Gesetzen ausschließlich diejenigen Motive unterschiebt, von denen sich diese Wilden bei der Ausübung ihrer religiösen Satzungen leiten lassen. Man braucht nicht die mittelalterlichen Hexenprozesse zu studieren, man braucht auch nicht erst nach dem Innern Rußlands zu gehen um bei gut christlichen Bauern und Bürgern beobachten zu können, zu welchen entmenschten und obszönen Dämonenbeschwörungen usw. Christus und die Apostel angerufen und Kirchengeräte verwendet werden. Würden da die Schüler Wellhausens auch fröhlich und unverzagt behaupten, daß dieses Christentum durchaus das offizielle, ursprüngliche sein müsse, und daß das der Kirchenväter erst Jahrhunderte später erfundene Theologumena seien? In der alttestamentlichen Theologie dagegen gilt es wunderlicher Weise für umso wissenschaftlicher und objektiver, je mehr man die erhabensten und höchsten ethischen Vorschriften und Gebote auf den widerwärtigsten und abscheulichsten Polydämonismus zurückzuführen versteht[1]). Diese Degradierungsmethode ist heute so sehr zur

[1]) So werden z. B. die Opfer als buchstäbliche Speise JHW's, die er vermittelst der Flamme als Nahrung in sich aufnehme, aufgefaßt. Ebenso wird ריח נחוח dem Wortsinne nach verstanden. Jede ekelhafte Unreinheit wie Menstruation, Defäkation, Aussatz, zum Genuß verbotene Tiere usw. werden auf dämonische Besessenheit zurückgeführt. Auf Totenkult sollen Totenheiligkeit bezw. -Verunrei-

Norm oder Manie geworden, daß bei biblischen Partien, für welche die Heranziehung der wilden Beduinen nicht mehr hinreicht, ungeniert die Australier, Polynesier, Südinsulaner und ähnliche interessante Mitmenschen zur Interpretation herbeigezogen werden.

Nun muß allerdings zugegeben werden, daß die evolutionistische Schule das Verständnis für die isr. Religion im Zusammenhang mit untergegangenen Kulturen eigentlich erst geweckt hat. Warum aber müssen in der Religion eines Volkes, dessen Land schon im 4. vorchr. Jahrtausend die Brücke zwischen den beiden ältesten und größten Kulturvölkern der Welt gewesen ist, gerade die primitivsten Anschauungen hängen geblieben sein, vorausgesetzt, aber nicht zugegeben, daß g e r a d e in Israel eben a l l e s entlehnt sein müsse? Ja selbst da, wo Entlehnungen von

---

nigung, alle Trauerbräuche und jegliches Fasten hinweisen. Das Patriarchat = Vaterrecht sei in Israel, infolge des Ahnenkultus, ursprünglich gewesen (Matriarchat = Promiscuität, wobei das Kind, wie bei den Tieren, nur die Mutter kennt, wäre also glücklicherweise im vorexilischen Israel nicht vorhanden. Hier hat erst Herr Chajes ein Fündlein gemacht, vgl. Cahanas פרוש מדעי zu Gen. 21, 12) שמלת גבר, כלאי בגדים, כלאי בהמה, שור וחמור u. dgl. seien darum verboten, weil man Dinge zusammenbringt, die verschiedene Götter zu Patronen haben. Einen Keuschheitsbegriff besäße das alte Israel so wenig wie es ein Wort für Keuschheit hatte. Unzucht sei nicht aus sittlichen, sondern aus kultischen Gründen, weil es phönikische Kulthandlung war, verboten worden. Das alte Israel habe weder eine objektive Moral noch einen Humanitätsgedanken, noch ein Verantwortlichkeitsgefühl, noch ein Schuldbewußtsein gekannt, sondern nur Stammesbrauch und Herkommen, es habe keine Sittlichkeit, sondern nur Sitten besessen. Sünde sei nur Brauchverletzung. Die vielfach verstärkten Schutzgesetze für גר אלמנה ויתום seien nötig gewesen, weil der Israelit nach Beduinenart hart und habgierig gewesen sei. Alle Sittlichkeitsforderungen galten, wie bei den heutigen Beduinen, nur gegenüber den Stammesgenossen. Nun ist aber gerade durch den Haß gegen den Nichtstammesgenossen beim Beduinen der Familiensinn und die Verwandtschaftsliebe umso schärfer ausgeprägt. Diese auf alle Stammesgenossen ausgedehnte Liebe bedeutet dann die Nächstenliebe.

diesen großen Kulturträgern wirklich stattgefunden haben, werden diese bis in die späteste nachexilische Zeit herabgerückt, und biblische Sitten und Vorschriften werden bekanntlich selbst dann mit Vorliebe auf die perversesten Instinkte zurückgeführt, wenn deren ethische Motive von den biblischen Schriftstellern selbst nachdrücklich hervorgehoben werden[1]). Und gesetzt sogar, es hätte in Israel wirklich einmal eine Zeit gegeben, in der diese Bräuche aus animistischen, dämonistischen, totemistischen Gründen geübt wurden, folgt daraus, daß diese Motive durch die ganze Geschichte bis in die späteste Zeit richtunggebend geblieben sind? Werden etwa die zahllosen heidnischen germanischen Sitten, welche, wie bekannt, heute noch bei den zivilisiertesten Völkern Europas nachweisbar sind, noch in der Gegenwart von ihren ursprünglichen Anschauungen begleitet? Oder denkt der heutige Christ bei der Weihnachtsfeier wirklich noch an das alte Julfest und bei der Osterfeier an die alte Göttin Ostara und dgl. germanisches oder keltisches Heidentum?

In den biblischen Berichten aber dürfen Handlung und Motiv durchaus auseinandergerissen werden, weil — nun weil Graf und Wellhausen die Benützung des biblischen Textes ganz und gar der Willkür der Exegeten preisgegeben haben. Die Berechtigung hierzu glaubten sie aber, auf folgendem Wege erreicht zu haben: Die uralte Beobachtung des Widerspruchs zwischen den geschichtlichen

[1]) Nur einige Beispiele von vielen: Das Blut ist zum Genusse verboten, weil man sich schente, einen fremden Dämon zu inkorporieren, trotz der vielfachen Motivierung כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. Die Leviratsche wird auf Totenkult zurückgeführt, ungeachtet der mehrfachen Begründung . . , ולא יחלה שמו מישראל . . . אשר לא יבנה בית אחי' ונו להקים לאחיו שם בישראל. Ebenso wird das Heimschicken des Verlobten, פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה, des Furchtsamen und Verzagten, ולא ימס את לבב אחי כלבבו dahin erklärt, daß sie unter bestimmtem Dämoneneinfluß stehen usw.

und prophetischen Büchern und den pentateuchischen Gesetzen, die Tatsache, daß man sogleich in dem auf den sogenannten Hexateuch folgenden Richterbuche nichts mehr vom Gesetz merkt, ist seit de Wette von neuem in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion geschoben worden. Graf und Wellhausen haben zur Hebung der Schwierigkeiten dabei ihren Ausgangspunkt von dem Problem der sogenannten Kultuszentralisation genommen. Während nämlich im Pentateuch dem Verbote außerhalb des Stiftszeltes, bezw. des jerusalemischen Tempels, zu opfern, zwei Kapitel gewidmet worden, — Lev. c. 17 und Deuter. c. 12 — wisse die ganze nachmosaische vorexilische Geschichte bis auf die Kultusreform Josias — zirka 25 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems (vgl. II Kön. 23, 8 f.) — nichts von diesem Gebote; und zwar sei das nicht bloß das Volk, sondern auch die Propheten und die großen Vertreter und Verfechter der Religion zeigten keinerlei Bekanntschaft mit demselben[1]).

Diesem religionsgeschichtlichen Verlaufe entsprechend, entwirft dann Wellhausen eine literarische Komposition, welche die ganze Bibel auf den Kopf stellt, und meint, daß Moses so wenig wie irgend jemand unter den alten Arabern jemals daran gedacht habe, den Kultus auf einen einzigen Ort zu zentralisieren, ja sogar daß noch zirka 5—600 Jahre nach Moses J. in Exod. 20, 24 lehre, daß

[1]) So werde Richter 2, 5. 6, 24, 21, 4; I Sam. 7, 17. 9, 12 f. 10, 3 f. 11, 15. 13, 9, 15, 21 f. 16, 5; II Sam. 15, 8 u. v. A. nicht auf das Stiftszelt in Silo Rücksicht genommen, aber auch später nicht auf den Tempel zu Jerusalem, vgl. I Kön. 15, 12 f. ויעש אסא הישר בעיני ד' ויעבר הקדשים מן הארץ וגו׳ והבמות לא סרו רק לבב אסא היה שלם עם ד'; 22, 44 ולא סר ממנו לעשות הישר בעיני ד', אך הבמות לא סרו וגו׳; II Kön. 12, 4 ויעש יהואש הישר בעיני ד' כל ימי אשר הורהו יהוידע הכהן, רק הבמות; 15, 4. 35 ויעש ויעש הישר בעיני ד', רק הבמות לא סרו; 14, 4 לא סרו; Jeremia 41, 5 von Mizpa ומנחה ולבונה הישר בעיני ד', רק הבמות לא סרו בידם להביא ביר ד', vgl. die neuentdeckten aramäischen Papyri von Elephantine.

man allüberall, wo man wolle, Altäre bauen und auf ihnen opfern dürfe מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו וגו׳ בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו׳. Erst nach dem Sturze des nordisraelitischen Reiches, hätte man solche Gedanken hegen können, die Hiskijanische Reform (II Kön. 18, 4) sei ohne Erfolg geblieben. Die wilde Entartung Manasse's erst habe bei den Propheten die Überzeugung gefestigt, daß ein einigermaßen erfolgreicher Kampf gegen den Baalkultus nur dann zu erhoffen sei, wenn der gesamte Kultus ausschließlich unter Aufsicht der jerusalemitischen Priester gestellt würde. Mit dieser Tendenz sei um 620 das Deuteronomium verfaßt und veröffentlicht worden, ein Unternehmen, welches von großem Erfolge gekrönt gewesen sei, vgl. II Kön. c. 23, II Chronik c. 34[1]).

[1]) Als der neueste und zugleich der glücklichste Versuch zur Lösung dieses sonderbaren Rätsels von dem bei der Renovation des Tempels aufgefundenen Gesetzbuche ist wohl derjenige des berühmten Ägyptologen Ed. Naville in seiner jüngst erschienenen Abhandlung — Egyptian writings in foundation walls and the age of the book of Deuteronomy — anzusehen. Naville weist inschriftlich nach, daß es in Ägypten schon in den urältesten Zeiten häufiger Brauch war, heilige Dokumente nicht nur unter den Füßen von Götterstatuen sondern auch in den Grundmauern der Tempel aufzubewahren. Von einem Teil des von ihm bearbeiteten ägyptischen Totenbuches wird z. B. berichtet, daß es von dem Maueraufseher gefunden worden sei, welcher die Arbeiter beim Umbau des Tempels überwachte. Dieses Stück soll in den Fundamenten des Osiristempels gefunden worden sein. Ähnliches berichtet eine Inschrift des Tempels von Denderah, daß König Thutmes III., als er diesen Tempel umbaute, das Gesetz, welches die Zeremonien für den Kultus der Göttin vorschreibt, innerhalb einer Mauer von Ziegelsteinen gefunden habe, geschrieben auf einem Ziegenfell in altertümlichen Schriftzügen. Diese Mauer sei von König Pepi (VI. Dynastie) gebaut worden. Auch Thutmes (XVIII. Dynastie) fällt in die Zeit vor dem Auszuge Israels aus Ägypten. Also war damals schon dieser Brauch in Ägypten üblich. Bauurkunden haben gewöhnlich auch die Babylonier in den Ecken der Tempel niedergelegt. Zwischen diesen inschriftlichen Berichten und dem biblischen Berichte von der Auffindung des mosaischen Gesetzbuches bestehen ganz frappante Parallelen. Auch Josia nimmt am Tempel zu Jerusalem einen Umbau vor und verwendet dabei

Dieses Prinzip habe Ezechiel im Exile weiter verfolgt und im Priesterkodex, den Esra im Jahre 440 veröffentlicht habe, sei dieses Gesetz schon in die Zeit der Wüstenwanderung verlegt worden.

Danach hätte Israel bis dicht vor dem Exile ein Zentralisationsgesetz gar nicht gekannt, da es von der pentateuchischen Literatur bis unmittelbar vor dem Exile nichts mehr besaß, als das Bundesbuch (= die ersten 3 Kap. des Wochenabschnittes משפטים) und einige historische Erzählungen (= J. und E.).

Nun sollte man doch glauben, daß die vorexilische Religion Israels wenigstens nach diesen winzigen Dokumenten beurteilt werden würde; allein die entwicklungstheoretische Schule geht noch weiter und behauptet, »keines der alttestamentlichen Bücher gehe in der Gestalt, in der es uns vorliegt, in vorexilische Zeit zurück, von den Trümmern der vorexilischen Literatur sei nur dasjenige in das jüngere Schrifttum gerettet worden, was als Baustein zum Aufbau des Judentums[1]) verwendbar erschienen sei, deshalb sei das Alte nur trümmerhaft in Verbindung mit Jüngerem und mannichfach überarbeitet auf uns gekommen, es stehe in fremdem Zusammenhange und sei durch Zusätze und Streichungen in eine andere Beleuchtung gerückt worden. . . . . Die jetzigen Bücher seien nach religiösen Gesichtspunkten kompiliert worden, man habe bei ihrer Kompilation aus der alten Literatur aufgenommen, was in das Wesen der monotheistisch-jhwistischen Entwicklung gehörte, und das übergangen, was ihr widerspricht«. (Stade Bibl. Theologie, 1905, 27.)

Zimmerleute und Maurer — חרשים, בונים, גורדים — welche die in üblem Zustande befindliche Mauer ersetzen sollen — לקנות עצים ואבני מחצב לחזק את בדק הבית. — Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß auch Salomo, nach ägyptischem Muster, beim Bau seines Tempels ein heiliges Dokument in das Fundament gelegt hat. Es war dies vielleicht eine Ablösung der heidnischen Bauopfer.

[1]) Gemeint ist das nachexelische im Gegensatz zu Israel.

Und gerade diese wunderliche Behandlungsweise der sog. »vorexilischen Trümmer« bestätigt, wie wir bereits hervorgehoben haben, die Tatsache, daß die Evolutionisten ganz außer Stande sind, irgend eine Darstellung der mosaischen vorexilischen Religion auf Grund biblischer Quellen zu geben. Sie müssen vielmehr ihr Bild von der altisraelitischen Religion auf Grund nachmuhammedanischer arabischer Schriftsteller entwerfen und können diesem fertigen Bilde, da sie den allergrößten Teil der hl. Schrift als spätere Fälschung verwerfen, höchstens nachträglich einige biblische Zitate, die durch alle möglichen und unmöglichen Kombinationen zurecht gemacht sind, zur Verbrämung anhängen.

Mit solchen Hilfsmitteln gelingt es dann den Evolutionisten etwa folgendes Bild von der mosaischen vorexilischen Religion zu entwerfen[1]):

In der großen arabischen Steppe südlich von Palästina, hausten seit undenklichen Zeiten arabische Beduinenhorden, die von jeher Ebräer genannt wurden. Einige dieser Stämme, die sich ursprünglich um eine Kultusstätte, welche einer Göttin Lea geheiligt war, scharten, bezeichneten sich als Nachkommen dieser Göttin, und später, als die Götter zu Menschen degradiert waren, als Söhne dieser Stammmutter Lea, wovon der Name Levi abzuleiten ist.

Diese Stämme waren in Wirklichkeit gar nicht blutsverwandt, sondern der gemeinsame Kult einigte die Beduinen zu Stämmen. Später ließ sich eine Gruppe dieser Lea-Stämme in der schönen Oase zu Kadesch, קדיש ברנע vgl. Exod. 17, 2 f. Num. 20, 2 f. nieder und verehrten dort eine Göttin Mirjam, der die dortige berühmte Quelle עין משפט הוא קדיש, welche heute noch ein wichtiger Sammelpunkt

[1]) Vgl. Wellhausen, Israelitische Religion in Kultur d. G. IV, 1 (1905); Stade, Bibl. Theologie d. A. T. (1905); Budde, Gesch. der althebräischen Literatur (1906); Marti, Relig. d. A. T. (1906); Gesch. d. isr. Religion (1907) u. v. A.

für die dortigen Nomaden ist, geheiligt war[1]). Diese heilige Quelle war, da diese primitiven Stämme einen Tempel noch nicht kannten, auch die Gerichtstätte zur Bestrafung kultischer Vergehen, daher auch ihr Name מריבת קדש, den die spätere Sage fälschlich mit dem Haderwasser des Moses in Verbindung brachte. Einige dieser ebräischen Stämme, in der späteren Sage Josef-Stämme genannt, gelangten auf ihrer Wanderung gegen Westen in das sinaitische Gebirge und in die ägyptischen Grenzgebiete, wo sie sich dauernd niederließen. Da diese Wilden der ägyptischen Kultur sich nicht assimilieren konnten, so wurden sie als verachtete Hirtenstämme zu verschiedenen Frohndiensten und Grenzbefestigungsarbeiten herangezogen. Zwischen den sinaitischen Bergen hauste gleichzeitig ein Nomadenstamm, Keni genannt, der in der späteren jüd. Sage als Midianiter mit den ebräischen Stämmen in Verwandtschaft gebracht wird. Wie alle primitiven Völker trotz ihres krassen Polytheismus immer den Gott desjenigen Naturelementes, von dem ihr Schicksal am meisten abhängt, am höchsten ehren und fürchten, so haben auch diese kriegerischen, kenitischen Hochgebirgsbewohner den Gewittergott JHW, dessen Erscheinen sie durch die zuckenden Blitze, dessen Stimme sie durch den erschreckenden Donner wahrzunehmen glaubten, am meisten gefürchtet. Ein junger begeisterter ahnungsvoller unternehmungslustiger Ebräer, namens Mose, dessen Geburt von der späteren Sage nach Ägypten verlegt wird, der aber in Wahrheit den bei Kadesch wohnenden Lea-Stämmen angehörte, hat durch einen viele Jahre langen Aufenthalt unter diesen Kenitern die mächtige Gewalt ihres Gewittergottes JHW kennen gelernt und vielleicht durch ein inneres Erlebnis ein unerschütterliches Vertrauen zu demselben gewonnen.

In der Überzeugung von der Übermacht dieses durch

[1]) Vgl. das talmudische בארה של מרים (Thaanit 9 a), wovon die Kritik natürlich nichts weiß.

Blitz und Donner sich offenbarenden JHW über die Götter Ägyptens, faßte er den Mut, die an der ägyptischen Grenze hausenden ebr. Stämme zum Verlassen dieser Gegend zu bewegen und sie unter seiner Leitung zu den Lea-Stämmen nach Kadesch zu führen. Dies gelang ihm, insofern er auch sie von der Gewalt dieses Gewittergottes zu überzeugen verstand, natürlich nicht durch eine Vernunftüberzeugung. Denn von einer solchen war auch er weit entfernt.

Auch sein Glauben resultierte vielmehr hauptsächlich aus dem Schreckensgefühl des furchtverbreitenden Blitzes und Donners. Sondern es war die geschickte Überwindung mancher Naturgewalten, die er dem Volke als Macht JHW.s darzustellen verstand; vgl. Ex. c. 3 von dem Blitzschlag in den Dornbusch und Ex. c. 14, וירא ישראל את היד הגדולה . . . ויאמינו בה'.

Der Weg von den ägyptischen Grenzgebieten bis Kadesch ging ohne Unterbrechung. Die späteren Berichte von einem Aufenthalt am Sinai und einer Gesetzgebung dortselbst sind Sagen, die als Einschiebsel sogar den Zusammenhang sprengen. In Kadesch vereinigten sich die unter Mose's Leitung aus Ägypten neuangekommenen Josef-Stämme mit den dort ansässigen Lea-Stämmen. Die unter dem Namen Juda bekannten Stämme, wie auch der nichtisraelitische Stamm Kaleb, wohnten schon von altersher im Süden Palästinas. Alle diese Horden wuchsen nun zu einer größeren Stämmegemeinschaft zusammen, bei der allmählich der von Mose's mitgebrachte JHW-Kult den Vorrang erlangte. Dabei wurde dem Mose nach altnomadischer Sitte die Fürsten- und Priesterwürde verliehen, und dadurch wurde der dort von altersher bestandene Mirjam-Kult immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Spuren der rivalisierenden Streitigkeiten zwischen diesen beiden Kulten haben sich in der Sage von dem Streite Mirjams und Mose's erhalten (Num. c. 12). Eine neue Religion hat Mose in Kadesch *nicht* gestiftet, er hat nur die

kultischen Institutionen teilweise umgestaltet. Die sozialen Einrichtungen blieben ganz unverändert. Moses Bedeutung liegt gar nicht in dem was er gelehrt, und nur teilweise in dem was er getan, hauptsächlich aber in seiner Person. Wenn aber späterhin Mose's Person hinter seinen vermeintlichen Leistungen zurücktritt, so hat diese Erscheinung ihren Grund lediglich darin, daß Mose's Lehre und Wirkung von derjenigen der späteren Propheten ganz in den Schatten gestellt wurden.

Von den beiden Dekalogen — Ex. c. 20 und c. 34 — geht kein einziger auf Moses zurück; der bekannte Dekalog ist frühestens im 7. Jahrhundert entstanden, da angeblich die ganze vorexilische, außerpentateuchische Literatur weder einen Dekalog noch ein Offenbarungsgesetz am Sinai kennt.

Der JHW. den Mose aus dem sinaitischen Gebirge mitgebracht hat, und dem der Sinai oder der Horeb geheiligt war, gehörte wie alle Berggötter dem tiefsten sittlichen Niveau[1]) an.

[1]) Der vorexilische JHW. war für Israel dasselbe was für die Heiden die Dämonen waren, er war von unheimlichem, bedrückendem Charakter. Alle Kalamitäten wurden auf ihn zurückgeführt. Seine Nähe war tötlich, vgl. Exod. 4, 24 ויפגשהו ד' ויבקש המיתו; Num. 4, 20 ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו; I Sam. 6, 19 ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ד', שבעים איש חמשים אלף איש; II Sam. 6 ויאחז בו כי שמטו הבקר . . . ויכהו שם אלהים וימת . . . פרץ עוזה; Pest kommt wenn er durch das Volk schreitet, vgl. Exod. c. 11. Es war nicht unstofflich gedacht, als Kriegsgott zieht er mit ins Feld (Deuter. 23, 15 כי ד' אלהיך מתהלך בקרב מחניך להצילך וגו'). Er war weder allmächtig (die Philister rauben ihn samt seiner Behausung, Richter 4—5), noch allwissend (er muß nach Sodom gehen, um feststellen zu können הכצעקתה הבאה אלי עשו וגו'), noch sittlich (vgl. die קדשות), noch gerecht (er befiehlt Israel die Ägypter zu bestehlen, schützt Abraham gegen Abimelech, obgleich der Erstere den Letzteren belogen und ins Unglück gestürzt hatte, verzehrt Unschuldige mit den Schuldigen, tötet 7700 Israeliten wegen Davids Unvorsichtigkeit, II Sam. 24, 17 ויאמר דוד הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו). Nirgends in der vorprophetischen Literatur wird eine die sittliche Kraft steigernde Wirkung von JHW. abgeleitet.

Auch in Kadesch und später noch in Palästina wurde er als Gott des Berges Sinai verehrt, etwa wie der בעל לבנון, oder der בעל פעור, vgl. Ex. 3, 1 הר אלהים חורבה, 17, 6 הנני עומד לפניך שם על הצור 19, 18 f. והר סני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ד' באש ונצבת לי שם על הצור 34, 2.

Spuren von seinem kenitischen Ursprung haben sich noch in der Sage von Mose's Verheiratung mit der kenitischen Priestertochter Zippora erhalten.

Was diesem kenitischen Gewittergott besonders zum Siege unter den ebräischen Nomadenstämmen verhalf, war der Umstand, daß der den JHW verehrende Keniterstamm sich auch Mose bei seinem Wegzuge mit den Josefstämmen anschloß und nachher in Israel aufging, vgl. Numeri 10 ויאמר משה לחובב וגו' והיה כי תלך עמנו וגו' ובני קני Richter 1, 16 חותן משה וגו' וילך וישב את העם וגו'. Diese Keniter haben aus unerschütterlicher Anhänglichkeit an ihren Gebirgs- und Wüstengott auch nach sechshundertjährigen Aufenthalt in Palästina ihr Nomadenleben nicht aufgeben wollen, vgl. Jeremia 6, 34. Sie trugen als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum JHW-Kult ein Kainszeichen an ihrer Stirne, vgl. Gen. 4. וישם ד' לקין אות. Solche Tätowierungen als Zeichen einer Kultzugehörigkeit waren bei den Nomaden sehr üblich. Auch die Israeliten trugen solche Tätowierungen, welche sie טוטפות nannten, vgl. Ex. 13 והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך I. Kön. 20, 39 מה המכות האלה בין ידיך Zachar. 13 וישם עפר על עיניו, an der Stirne und am Arme. Erst das Deuter. machte תפילין daraus. Mose's Rechtsprechung bestand in einem Staborakel. Es ist dies die allerunentwickelteste Orakelart, und der erste Übergang vom Fetisch zum Bilde. Mose habe den Bilderdienst keineswegs gehindert. Nur konnte der Bilderdienst im alten Israel, wegen technischer Unfähigkeit sich nicht entwickeln und ist kaum über den einfachen Steinblock מצבה, auf und in dem man sich JHW. stofflich hausend dachte, hinausgekommen.

Die Beschneidung, die Marke der niedrigsten Kultur-

stufe, die noch in die Zeit des Nacktgehens zurückreicht, war auch ein Stammeszeichen des alten Israel. Sie galt in vorexilischer Zeit noch nicht als kultischer Brauch, daher dürfen bei Ezechiel 44, 7 Unbeschnittene im Tempel verkehren. Da es aber als Kriegszeichen galt und der Krieg ein JHW-Kult war — מלחמת ד׳ und ד׳ איש מלחמה — so wurde auch die Beschneidung später kultisches Stammeszeichen. Daher kam der ערל nicht zu seinen Leuten im Totenreich, vgl. Ezech. 28, 31. 32.

Irgend welche kultische Behausung kannte das mosaische Israel überhaupt nicht. Das Stiftszelt ist der tragbare salomonische Tempel, der in die mosaische Zeit zurückverlegt wurde. Ebensowenig kannte Moses ein אורים ותומים und אפוד, auch die Lade hat Israel erst in Kanaan vorgefunden. Sie galt dann für Israel als die Behausung JHWs, und erst das Deuter. machte sie zur Trägerin der steinernen Tafeln.

JHW war für Mose, ebenso wie für Israel noch 600 Jahren nach Mose, nicht d e r Gott, sondern ein Gott unter den Vielen. Er war für Israel der Hauptgott, wie Kamoš für die Moabiter und Milkom für die Ammoniter, daher konnte Mesa, König von Moab, durch die Opferung seines Sohnes, den Zorn seines כמוש über Israel herabbeschwören (II. Kön. 3, 27) ויעלהו עולה על החומה, ויהי קצף על בני ישראל.

Wenn trotzdem Kamoš und Milkom ebenso wie Baal andere Götterkulte ruhig neben sich duldeten, was bei JHW nicht der Fall war, so lag das an der i n t o l e r a n t e n Natur JHWs, bzw. des alten Israel, w e l c h e s s e i n e U n d u l d s a m k e i t s e i n e m H a u p t g o t t e i n s i n u i e r t e[1]).

Das also war im Detail die altisraelitische Religion, welche Mose, bei dem die entwicklungstheoretische Schule

[1]) Also der Intoleranz I s r a e l s hat die Menschheit ihre Erlösung zu verdanken!

jeden babylonisch-ägyptischen Einfluß in Abrede stellt[1]), den israelitischen, damals noch ebräischen Stämmen hinterlassen hatte.

Die Konzentrierung so vieler ebräischer Stämme um die Oase von Kadesch konnte natürlich nicht für die Dauer bestehen bleiben. Darum sahen sich diese Nomaden immer mehr genötigt, in das palästinische Gebirge vorzurücken, was natürlich im Süden, wo von jeher die Judastämme samt Kaleb hausten, auf weniger Widerstand stieß als in den nördlicheren Teilen dieses Landes, die von Kananitern und Amoritern bewohnt waren. Allein da es sich hier nicht um einen systematischen Krieg, wie ihn sich der phantastische Verfasser des Buches Josua denkt, handeln kann, sondern nur um ein ganz primitives unorganisiertes Vordringen wilder Horden, so konnte hier von einem dauernden Widerstand seitens der Urbewohner des Landes nicht im eigentlichen Sinne die Rede sein, zumal diese eindringenden Wüstensöhne sich auch mit dem Herumstreifen in den zentral- und nordpalästinischen Bergen begnügten. Allmählich kam aber das bekannte kulturhistorische Gesetz, daß die urwüchsigen jugendkräftigen Fremdlinge die in die Kultur eingebetteten verweichlichteren Elemente immer mehr überwinden, sich ihnen assimilieren und sie zusehends aufsaugen und in sich aufnehmen, wie dies auch die semitischen Babylonier mit den sumerischen Ureinwohnern taten, auch hier zum Durchbruch. Eine Verschmelzung ging hier umso leichter vor sich, als die Urbewohner Palästinas ähnliche religiöse Kulte wie die ebräischen Stämme besaßen.

Der durch JHWs Intoleranz zuerst entstandene Widerspruch gegen den Baal, wurde im Laufe der Zeit einfach dadurch überwunden, daß die ebräischen Stämme allmählich zur Seßhaftigkeit und zum Ackerbau übergingen. Da nun aber einerseits der aus der Wüste mitgebrachte Gewittergott

[1]) Natürlich nicht ad majorem Mosis gloriam.

JHW nur die Eigenschaft besaß, welche ihm nomadische Wüstenbewohner beigelegt haben, nämlich Berg- und Kriegsgott, הר אלהים הורבה und יהו איש מלחמה, zu sein, und da er also weder agrarische Kulte oder Feste besaß noch über den dem Bauern unentbehrlichen Segen von טל השמים ממעל ומשמני הארץ מתחת ורוב דגן ותירוש verfügte, und da andererseits der israelitische Bauer auf jedem hohen Hügel und unter jedem schattigen Baume seine JHW-Mazzeben, zur Sicherung seines Feldsegens ebensowenig wie sein kananitischer Nachbar die Baal-Mazzeben entbehren konnte, so wurden allmählich die Eigenschaften des Agrargottes Baal, mehr unbewußt als bewußt, auf JHW übertragen. Der Sinaigott JHW, den noch der Prophet Elias auf dem Horeb aufsuchen mußte, um ihm sein Leid zu klagen, (vgl. I. Kön. 19, 8), und den man sich nur bei wichtigen Entscheidungen nach Palästina besuchsweise, auf der Gewitterwolke einherfahrend, kommen dachte (vgl. Richter 5, 4 ד' בצאתך משעיר בצעדך משדי אדום ארץ רעשה גם שמים . . . גם עבים נטפו וגו'; Habak. 3 3 אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן . . . לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו; Psalm 68, 8 ד' בצאתך לפני עמך . . . ארץ רעשה גם שמים נטפו; Psalm 50, 4 אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאוד u. s. w.), wurde nachher ganz nach Kanaan übertragen und verschmolz allmählich so ganz mit dem Baal, daß er auch allgemein Baal genannt wurde, wie dies die vielen mit Baal zusammengesetzten Eigennamen frommer Israeliten beweisen, so z. B. איש בעל בן שאול. (Vgl. I Chron . . u. A.)

Alles von Baal herrührende Sakrale, wie z. B. die agrarischen Opferarten, die Feste, wie פסח, שבועות und סכות, חודש und שבת, hauptsächlich aber die kultische Regel, kein Fleisch außer durch Vermittlung der Kultstätte, zu genießen (Lev.c. 17. Deuter c. 12), ja fast alle die Hunderte von Geboten, welche nachher im Pentateuch kodifiziert wurden, sind baal-phönizischen Ursprungs. Daher der Kampf der Propheten gegen das Gesetz. Daher fehlte es im ganzen vor-

exilischen Israel weder an Menschenopfern[1]) noch an gottesdienstlicher Unzucht[2]).

Von viel größerer Bedeutung für die Verbreitung des JHW-Kultus in Kanaan, war aber die Okkupation sämtlicher phönizischer Kultstätten, wie: בית אל, אלוני ממרא, מערת המכפלה, קבורת רהל und anderer seitens JHWs. Die altkananäischen Heroen, welche in diesen Kultstätten verehrt wurden, so Abraham in אלון ממרה, Israel — Streitender El in גורן האטד, Jakob in בית אל, Sarah in מכפלה, wurden durch die allmähliche Verschmelzung von JHW und Baal zu den Stammesvorfahren Israels gemacht. Die Identifikation von JHW. und Baal war eine dermaßen volkstümliche geworden, daß es entsprechend den vielen בעלים auch viele JHWs gab[3]).

Erst im Deuteronomium, welches zirka 25 Jahre vor der

---

[1]) Die Opferung der Tochter Jephtahs wurde keineswegs gerügt, und da חרם eine ausschließliche Gabe an JHW. bedeutete, so sind auch Deuter. 13, 16 החרם אותה ואת כל אשר בה לפי חרב; 20, 17. I Sam. 16 = שאול ועמלק, Josua 7 = Jericho, als Menschenopfer anzusehen. Bei der Verletzung von JHW.s Privatvermögen = חרם wurde durch Tötung des Schuldigen dem göttlichen Zorn ein Objekt dargereicht, an dem er sich »austoben konnte«. Daher stecke auch in der Verbrennung Achans und seiner unschuldigen Kinder und Dienerschaft (Josua 7, 24 f.) ein Menschenopfer.

[2]) Vgl. Gen. 38, 21 „איה הקדשה היא בעינים על הדרך". Da nämlich die Genesis nach der Evolutionstheorie nur spätere Sagen enthalten soll, so illustrieren diese natürlich das sittliche Niveau des späteren Israels, I Könige 15, 12, Hosea 4, 14 (ועם הקדשות יזבחו; Amos 2, 7 (ואיש ואביו ילכו אל הנער ה ישכבון את הנשים); I Sam. 2, 22 את בתך לא תתן להזנות usw. Auch daß das spätere Verbot (הצובאות וגו' (Lev. 19, 29) unter den kultischen Gesetzen genannt wird, weise auf kultische Unzucht hin.

[3]) So der in der Lade zu Silo hausende ה' צבאות (I Sam. 4, 4 = spezieller Kriegsgott, צבאות = Heer); יהו נסי (Exod. 17, 16); יהו שלום (Richter 6, 24); יהו שמה (Ezech. 48, 35); ebenso אל רואי חי אלוהיך דן . . . (Gen. 16, 13); האל בית אל (31, 13); אל עולם (21, 33); באר שבע (Amos 8, 14).

Zerstörung Jerusalems verfaßt wurde, und in welchem die höheren Anschauungen der vorexilischen Propheten sich abgelagert haben, steht Israel auf der Stufe der Überzeugung, daß diese vielen JHWs, trotz ihrer Charakterverschiedenheiten, im Grunde doch nur ein und derselbe JHW sind. Die deuteronomische Devise שמע ישראל ד׳ אלהינו ד׳ אחד, bedeute nicht, wie seit Jahrtausenden fälschlich verstanden: JHW sei der einzige Gott, sondern: es gibt nur einen JHW.

Einen Monotheismus kannten daher auch die vorexilischen Propheten nicht. Daraus erklärt sich, daß er auch bei den Propheten einen Eigennamen trägt, auch für sie war JHW. ein spezieller Landesgott von Kanaan, wie Kamoš der von Moab und Baal-Sebub der von Ekron, vgl. Richter 11, 24; I Kön. 11, 5; II Kön. 1, 2 ff. Deshalb darf man JHW. nur in Kanaan opfern, II Sam. 15, 8; II Kön. 5, 17. Im Auslande war man fern von JHWs Antlitz. I Samuel 26, 19; Gen. 4, 14 wegen des Zornausbruchs des Kamoš ist Israels Angriff auf Moab gescheitert, II. Kön. 3, 27.

Auch der im prophetischen Geiste erst im 7. Jahrhundert abgefaßte Dekalog kennt keinen Monotheismus. Das Verbot, andere Götter anzubeten, setzt vielmehr den Glauben an die reale Existenz dieser Götter voraus, ebenso denkt der sehr späte Verfasser des Büchleins Ruth 1, 15. 2, 12 nicht anders über JHW.

Daß nicht auch die kananäische Aštarte ihre Repräsentanz in JHW gefunden hat, zeigt den schrecklichen Tiefstand der israel. Religion gegenüber dem viel höheren arischen Dualismus der Gottheit. Denn Israels Monotheismus hat mit den späteren Monotheismus nichts gemein. Der Dualismus der semitischen Babylonier und Kananäer ist nichtsemitischen Ursprungs. Israel dagegen war für derartige Einflüsse noch nicht reif, Daher existiert bei ihm auch nicht die Bezeichnung für Göttin.

Die glänzendste und schlagendste Kritik dieses evo-

lutionistischen Wahnes liefert der Meister selber, der den ganzen Spuck heraufbeschworen hat, indem er sagt[1]: »Warum wurde nicht Kamoš von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben.« Wir werden aus dem weiteren Verlauf der Untersuchung sehen, daß »man« sehr wohl kann.

[1]) Kultur der Gegenwart IV, 1, S. 15.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

Zur Redaktion der Mischna.

Von **J. Bassfreund.**

(Schluß.)

V.

Weitere Bestätigungen unserer Regel durch gewisse auffällige Erscheinungen in der Mischna. חכמים היינו תנא קמא, אמרו לו, ולא הודו לו.

Die Mischnaformen סתם ואח"כ מחלוקת und מחלוקת ואח"כ סתם, welche, äußerlich betrachtet, eine Kombination darstellen von Allgemein-Ansicht und Einzelansicht, gehen durch weitere derartige Kombinationen vielfach zu neuen Formen über, indem an die Form מחלוקת ואח"כ סתם zuletzt wieder eine Einzelansicht, und umgekehrt an מחלוקת ואח"כ סתם eine Allgemeinansicht sich anfügt. Namentlich das Letztere, also die Form תנא קמא ויחיד וחכמים ist eine in der Mischna sehr häufige Erscheinung, die genetisch ihre Erklärung darin findet, daß die durch die חכמים vertretene Ansicht als Zusatz des späteren Redaktors anzusehen ist.

Insoweit nun diese am Schlusse aufgeführte Ansicht »der Weisen« von jeder der vorausgehenden abweicht[1]), hat es damit keinerlei Schwierigkeit. Anders aber, wenn die Ansicht der »Weisen,« — wie das häufig der Fall ist, — mit der an erster Stelle aufgeführten סתם-Ansicht, also derjenigen des »ersten Tanna« sich vollkommen deckt und darum scheinbar nichts anderes, als eine zwecklose Wiederholung darbietet, wie: Kilajim II, 1; Schebiith VII, 4; Sabbath II, 1; VI, 4; Erubin I, 10; VI, 9; Nedarim III, 9; V, 5; VI, 8; Gittin I, 1; Mezia V, 7; VII, 5; Bathra

[1]) Wie z. B. Nidda X, 2.

V, 1; Aboda-sara I, 2; Sebachim II, 5; VI, 7; Menachoth I, 4; Themura III, 1; Kelim XI, 5; Tewul-jom III, Ende; Nidda III, 7.

Tatsächlich macht denn auch der babyl. Talmud bei einigen dieser Fälle die Bemerkung: »die Weisen sagen ja hier genau dasselbe wie der erste Tanna!« חכמים היינו תנא קמא[1]). Wenn er indessen gemeinhin diese Schwierigkeit dadurch zu heben versucht, daß er zwischen den beiden Ansichten in jedem einzelnen Falle einen Unterschied künstlich konstruiert, so ist dieses Auskunftsmittel nichts weiter als ein Notbehelf, der unmöglich befriedigen kann. Denn einmal liegt die Identität beider Ansichten in allen diesen Fällen klar zu Tage[2]); andererseits aber bliebe dann noch immer in den vielen Fällen, welche vom Talmud unberücksichtigt geblieben sind, die Schwierigkeit bestehen. Und ließe man selbst noch die weiteren ähnlichen Lösungsversuche der Kommentatoren gelten, so bliebe doch noch immer eine Reihe von Stellen übrig, vor welchen auch sie nach ihrem eigenen Geständnis ratlos dastehen[3]).

Und doch ist es wiederum der Talmud, der uns an einer Stelle (Nidda 30 b) den Weg zur richtigen Lösung vorgezeichnet hat. Dort, wo auch er in Bezug auf M. III, 7 von der Identität beider Ansichten ausgeht, erkennt der Talmud mit Recht in der Wiederholung nur ein Hilfsmittel, dessen die Mischna sich bedient, um die Halacha zu

---

[1]) Sabbath 24 a; Erubin 17 a; Nedarim 53 a; Mezia 74 a. 92 a; Aboda sara 7 b; Nidda 30 b.

[2]) Wie willkürlich diese Unterscheidung ist, für die nirgends ein Anhalt vorliegt, zeigt sich namentlich Sabbath 24 b, wo der Talmud selbst nicht in der Lage ist, die Differenz genau anzugeben. Selbst der schwache Anhalt, an den sich die Unterscheidung in Mezia 92 a klammert איכא בינייהו אבל מלמדין, wird durch eine Vergleichung mit Tosefta Mezia VIII, 8, wo es kurzweg וחכמים מתירין, ohne den Zusatz אבל מלמדין וכו׳, heißt, vollständig hinfällig.

[3]) Vgl. L. Heller zu Sebachim II, 5 (und dasselbe gilt auch für das. VI, 7); Themura III, 1; Kelim XI, 5; Tewul-jom III, Ende u. a.

markieren. Er bemerkt nämlich, die Wiederholung der ersten סתם-Ansicht durch die חכמים sei darum nötig, weil dadurch konstatiert werden sollte, daß die Halacha d i e s e r Ansicht entspreche und n i c h t, wie man anderenfalls angenommen haben würde, derjenigen R. Jsmaëls, die ihr gegenübersteht[1]). Und die gleiche Erklärung wird dann von Tossaphoth (Menachoth 12 a) auf M. Menachoth I, 4 angewendet. In der Tat ist hiermit auch die gleiche Erscheinung an sämtlichen übrigen Stellen von selbst erklärt. Denn da nach unserer Regel bei סתם ואח"כ מחלוקת die Halacha sich nach der Einzelansicht richtet, so war die Wiederholung der סתם-Ansicht am Schlusse in all denjenigen Fällen unerläßlich, in welchen nach Ansicht des Redaktors die Halacha mit der סתם-Ansicht sich decken sollte. Und somit bilden diese Erscheinungen eine weitere indirekte Bestätigung unserer Regel.

Wir ersehen aber hieraus gleichzeitig, daß auch nach dem Talmud die Redaktion der Mischna darauf Bedacht genommen hat, uns die H a l a c h a a n z u d e u t e n, sowie daß diese mit der Schlußansicht sich decke.

Ein anderes Mittel, dessen die Mischna nicht minder häufig zu dem gleichen Zwecke sich bedient, nämlich um anzudeuten, daß die Einzelansicht der Halacha n i c h t entspreche, besteht darin, daß sie am Schlusse die Bemerkung anfügt: »darauf aber hat man ihm (dem dissentierenden Tanna) entgegnet etc.« אמרו לו וכו'[2]).

---

[1]) Nach dem Talmud hat es allerdings den Anschein, als ob nur in diesem besonderen Falle zu einer solchen Annahme Veranlassung vorläge; allein schon Raschi faßt dies in einem weiteren Sinne auf, indem er bemerkt מדמהדר רבי וישנאה בלשון חכמים ש"מ דהלכה כסתם ראשון ואע"פ שמחלוקת ר' ישמעאל בצדו; vgl. auch Tossaphot z. St.

[2]) So: Demai II, 2 u. 3; Schebiith V, 1; VII, 2; Erubin II, 2 u. 3; Joma I, 1; Schekalim IV, 1; Rosch ha-Schana IV, 1; Jebamoth XV, 1; Kethubboth IV, 2; Nedarim VI, 6; Mezia IV, 9; Sanhedrin II, 2 u. 3; X, 2; Schebuoth V, 4; Aboda sara I, 1; III, 3 u. 9 (bis);

Diese Entgegnung stimmt dann wiederum mit der ersten, der סתם-Ansicht überein, so daß auch hier wieder bisweilen teils vom Talmud[1]) teils von den Kommentatoren[2]) mit Verwunderung bemerkt wird: »Was ihm entgegnet wird, das ist ja dasselbe, was bereits der erste Tanna gesagt hat« אמרו לו היינו תנא קמא ! Allein der Zusatz war insofern doch nötig, um erkennen zu lassen, daß an dieser Stelle die Halacha der סתם-Ansicht entspreche, und so eine Identifizierung derselben mit der Einzelansicht zu verhüten.

Daß durch diesen Zusatz tatsächlich die סתם-Ansicht wieder als Halacha restituiert werden sollte, ergibt sich bisweilen aus der Mischna selbst, insofern sie dieselbe unmittelbar darauf als Halacha rezipiert[3]). Noch deutlicher aber zeigt dies eine Vergleichung der Mischna mit der Tosefta, in welcher gleichfalls beide Erscheinungen wiederholt sich vorfinden[4]).

Es kommt nämlich bisweilen vor, daß bei einzelnen Halachas der eine oder andere Zusatz, den die Mischna aufweist, in der Tosefta fehlt[5]) und ebenso umge-

Sebachim XIII, 1 u. 2; Themura I, 5; VII, 6; Kerithoth III, 1. 4. 6; Kelim VIII, 1.

[1]) Rosch ha-Schana 29a.

[2]) Vgl. L. Heller zu Kethubboth IV, 2 אמרו לו צ"ע היינו תנא קמא; ferner Tossaphot das. 114b, angeführt von Heller zu XV, 1.

[3]) So entspricht Demai II, 3 der durch אמרו לו unterstützten Ansicht in M. 2; ebenso entspricht Nedarim VI, 7 der durch אמרו לו M. 6 vertretenen Ansicht, Schebuoth V, 5 den אמרו לו in M. 4, vgl. auch IV, 6.

[4]) Vgl. in Bezug auf חכמים היינו תנא קמא Tosefta Kilajim I, 9; Bechoroth II, 1; Mezia VIII, 8 u. a.; vgl. auch Babli Berachoth 48b, wo der Talmud in Bezug auf die Baraitha סדר ברכות הויתון bemerkt חכמים היינו תי"ק; in Bezug auf אמרו לו היינו תנא קמא Tosefta Kethubboth III, 6; Sanhedrin IV, 1; Aboda sara III (IV), 19; Themura I, 7 u. a.

[5]) So fehlt der Zusatz וחכמים אומרים Tosefta Sebachim II, 6. 9. 12; VII, 14 (vgl. dagegen M. II, 5; VII, 7); ferner Tos. Menachoth II, 4. 7. 11 (vgl. dagegen M. I, 4). Ebenso fehlt der Zusatz אמרו לו Tosefta Nedarim III, 2 (vgl. dagegen M. VI, 6); Themura I, 14 (vgl. dagegen M. I, 5).

kehrt[1]). Besonders instruktiv nach dieser Seite hin ist eine Gegenüberstellung von M. Demai II, 2 und Tosefta das. II, 2.

Mischna	Tosefta.
המקבל עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואינו מתארח אצל עם הארץ, ר' יהודה אומר אף המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמרו לו על עצמו אינו נאמן כיצד יהא נאמן על של אחרים.	המקבל עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואינו מתארח אצל עם הארץ דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמר להן רבי מאיר על עצמו אינו נאמן עלי הוא נאמן. אמרו לו מימיהם של בעלי הבתים לא נמנעו להיות אוכלין זה אצל זה אף על פי כן פירות שבתוך בתיהם מתוקנין.

In der Mischna wird die סתם-Ansicht, welche, wie die Tosefta zeigt, R. Meir angehört, gegenüber der Einzelansicht R. Judas durch den diesem entgegengehaltenen Einwand אמרו לו wieder als Halacha restituiert. In der Tosefta wird dieser Einwand dagegen durch die Entgegnung אמרו לו, welche R. Juda angehört[2]), wieder entkräftet und somit des letzteren Ansicht wiederum als Halacha aufrecht erhalten[3]). Daher denn auch die סתם-Ansicht der Mischna in der Tosefta die Form der Einzelansicht annimmt, während die Einzelansicht der Mischna, also die

[1]) In der Mischna fehlt אמרו לו Sanhedrin I, 6 (vgl. dagegen Tosefta III, 9); ib. II, 1 (vgl. dag. Tos. IV, 1); Themura I, 2 (vgl. dag. Tos. I, 7); ebenso fehlt אמר להן Negaim XIII, 10 (vgl. dagegen Tos. VII, 9); der Zusatz וחכמים אומרים Kilajim VIII, 6 (vgl. dag. Tos. I, 9).

[2]) Vgl. Jeruschalmi Demai II, 2 (22d) תני אמר ר' יודא מימיהן של בעלי בתים לא נמנעו וכו'.

[3]) Auch in der Mischna finden sich zahlreiche Beispiele dafür, daß ein Einwand gegen die Einzelansicht wieder durch eine Entgegnung entkräftet wird, z. B. Nedarim VII, 1; Nidda IV, 6 u. a., so daß dann die Einzelansicht — im ersten Falle R. Akibas, im andern R. Eliësers — als Halacha rezipiert wird. Bisweilen wird der Einwand auf eine Entgegnung durch eine neue Entgegnung wieder entkräftet, sodaß auf אמרו לו und אמר להן wiederum אמרו לו folgt, wie Nedarim IV, 3. In solchen Fällen ist die סתם-Ansicht wieder als Halacha restituiert.

R. Judas, in der Tosefta als Ansicht der »Weisen« aufgeführt wird[1]). Wir sehen aber ferner, daß die Halacha in der Form, wie sie die Mischna aufweist, offenbar älter ist als diejenige in der Tosefta, und das Gleiche wird für alle diejenigen Fälle gelten, in welchen, wie oben[2]) erwähnt, in der Mischna der Einwand אמרו לו fehlt, in der Tosefta aber hinzugefügt ist. Umgekehrt wiederum werden wir diejenigen Halachas in unserer Mischna, welche den Zusatz אמרו לו enthalten, während er in der Tosefta fehlt[3]), als die jüngeren anzusehen haben. Wir haben hier somit ein sehr beachtenswertes Kriterium zur Feststellung des Altersverhältnisses einzelner Halachas, bezw. der Wandlungen, die sie im Laufe der Zeit erfahren; doch werden wir noch später darauf zurückzukommen Gelegenheit haben.

Ein drittes Mittel endlich, dessen sich die Mischna bedient, um anzudeuten, daß die Einzelansicht im gegebenen Falle nicht als Halacha anzusehen sei, besteht darin, daß sie an dieselbe die Bemerkung anfügt: ולא הודו לו oder ולא הודו לו חכמים »sie, oder die »Weisen« haben ihm aber nicht beigepflichtet,« oder auch, wo es sich um eine durch die Praxis zum Ausdruck gelangte Ansicht handelt שלא ברצון חכמים »nicht mit Willen oder Zustimmung der Weisen (ist das geschehen).« Man vergl. z. B. Pessachim V, 8; Taanith III, 7 und IV, 7; Jadajim IV, 2 (vgl. Sebachim I, 1 und 3); Sabbath V, 4 (שלא ברצון חכמים[4]). Besonders beachtenswert ist der Zusatz ולא הודו לו Aboda sara II, 5, wo derjenige, dem »sie nicht beigestimmt haben«, überhaupt nicht erwähnt ist, ein Beweis mehr dafür, daß es sich tatsächlich, wie oben bemerkt[5]), um ein Zitat aus einer

[1]) Die gleiche Erscheinung haben wir wiederholt bei der Mischna selbst bemerkt; vgl. oben zu M. Nasir VI, 9 und Erubin X 11, Nr. 14 und 22 im vorigen Kapitel.

[2]) S. 682, Anm. 1.

[3]) S. 681, Anm. 5.

[4]) Vgl. auch Pesachim V, 8.

[5]) Abschn. I, S. 299.

älteren Mischna handelt, in welcher diese Ansicht unter Erwähnung ihres Autors aufgeführt gewesen sein mochte[1]).

Ebenso heißt es an mehreren Stellen der Mischna auch umgekehrt והודו לו חכמים, wie z. B. Nasir VIII, 1 אבל הודו לו חכמים לבן זומא. Auch in diesen Fällen dient der Zusatz dazu, um die Halacha zu konstatieren, die sonst in einem andern Sinne gefaßt werden könnte. So würde man an der eben angeführten Stelle ohne jenen Zusatz, in Rücksicht auf die Entgegnung R. Josuas, sich leicht gegen die Ansicht b. Somas entschieden haben.

Auch in der Tosefta findet sich der Zusatz ולא הודו לו an mehreren Stellen, so Maaßer-scheni II, 1[2]); Aboda-sara IV (V), 9; Sebachim VIII, 14[3]); Chullin IX, 14. Ebenso findet sich daselbst auch der Zusatz ישלא ברצון חכמים, wie z. B. Menachoth X, 25.

Übrigens sind derartige Zusätze wie אמרו לו oder ולא הודו לו nicht nur auf die Mischnaform סתם ואח"כ מחלוקת beschränkt, sondern kommen ebenso auch bei anderen Mischnaformen vor[4]), und zwar dienen sie auch hier demselben Zwecke, uns die Halacha anzudeuten.

Andere minder häufige Kombinationen von סתם- und Einzelansichten übergehen wir hier, indem wir sie mit den übrigen Kontroversen in der Mischna auf eine Stufe stellen, deren Erörterung wir uns nunmehr zuwenden wollen.

---

[1]) Scheinbar freilich fehlt auch Sanhedrin III, 5 in der Bemerkung אמרו לו die Angabe, wem dieser Einwand entgegengehalten worden sei. Allein, wie Heller bemerkt, richtet sich dieselbe gegen R. Juda, der in M. 4 genannt ist. Auch Raschi hält (20a) R. Juda für den Autor der Ansicht in M. 5.

[2]) Man vergl. unsere Mischna Challa IV, 9, wo im Sinne des ולא הודו לו in der Tos. entschieden wird.

[3]) Damit stimmt auch unsere Mischna Sebachim VIII, 3 überein.

[4]) Man vergl. in Bezug auf den Zusatz אמרו לו z. B. Sanhedrin VII, 2; Edujoth III, 10 u. a.; ferner in Bezug auf den Zusatz ואין חכמים מודים לו Erubin III, 7—9 und Schebuoth VI, 6.

VI.

Die Kontroversen in der Mischna und unsere Regel.

Wie bereits früher bemerkt, findet die aus dem Kanon R. Jochanans von uns abgeleitete Regel, wonach die Halacha in der Mischna stets durch die an letzter Stelle aufgeführte Ansicht angedeutet werde, ebenso auch auf die Kontroversen der Tannaim in der Mischna ihre Anwendung. Dies soll nunmehr hier des Näheren nachgewiesen werden.

Bevor wir indessen die Richtigkeit dieser Regel im Einzelnen an der Hand zahlreicher Beispiele aus der Mischna erproben, wollen wir vorerst einige Argumente mehr allgemeiner Natur voranschicken, indem wir auf eine Reihe teils konstanter, teils wiederholt wiederkehrender Erscheinungen in der Mischna hinweisen, welche ebenso sehr unsere Regel bestätigen, wie sie selbst erst durch diese ihre Erklärung finden.

1) Wie bekannt, werden in den zahllosen Krontroversen zwischen den Schulen Schammais und Hillels die Hilleliten, bis auf vereinzelte Ausnahmen, stets nach den Schammaiten aufgeführt. Diese auffällige Erscheinung hat bisher noch keine Erklärung gefunden. Selbst Frankel hat sie mit Stillschweigen übergangen und höchstens an der Erklärung der Ausnahmefälle sich versucht[1]). Die seltsame Erklärung Krochmals (a. a. O. 169), dem sich merkwürdiger Weise auch Hoffmann (a. a. O. 52) anschließt, wonach die Anordnung dieser Kontroversen in der Mischna auf die Bescheidenheit der Hilleliten zurückzuführen sei, findet gerade durch den Talmud selbst, auf welchen sie sich berufen, ihre Widerlegung[2]).

[1]) Hodeg. 292, Bemerkung 3.

[2]) Erubin 13 b (vgl. Jerusch. Sukka II, Hal. 8, 53 b) wird allerdings die Bescheidenheit der Hilleliten hervorgehoben, welche die

Diese scheinbar auffällige Erscheinung wird aber sofort verständlich, wenn wir uns erinnern, daß die Halacha in der Regel nach den Hilleliten sich richtet, und so erklärt es sich denn von selbst, daß diese auch gewöhnlich an letzter Stelle genannt werden. Diese Erscheinung ist somit eine Bestätigung unserer Regel. Ja noch mehr, selbst die wenigen Ausnahmefälle, in welchen die Hilleliten vor den Schammaiten genannt werden, bieten nur einen weiteren Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung, daß tatsächlich für die Anordnung der Kontroversanten lediglich die Rücksicht auf die Halacha bestimmend war. Denn in den meisten dieser Fälle wird ausdrücklich bemerkt, daß die Halacha sich hier nach den Schammaiten richte. So hat Jebamoth XV, 2; Edujoth, 12 und 14 am Schlusse jedesmal den Zusatz: »Die Hilleliten haben nachträglich die Ansicht der Schammaiten angenommen חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש;« ebenso hat Tosefta Maaßer scheni IV, 15 und Siphre zu Numeri XV, 38 (Piska 115) sowie zu Deuteronomium XXII, 12 (Piska 234) noch die Bemerkung, »die Halacha aber entspricht der Ansicht der Schammaiten והלכה כדברי ב"ש.« Ebenso ist Jebamoth III, 1 Ende schon aus der Form, in welcher die Entgegnung der Schammaiten dort vorgeführt wird, darauf zu schließen, daß im Sinne der Mischna die Halacha in diesem Falle den Schammaiten entspreche. Nicht minder werden wir es verstehen, wenn Nidda V, 9,

Schammaiten vor den Hilleliten erwähnt hätten; aber zum Beweise hierfür beruft er sich ausschließlich auf einen ganz bestimmten Fall באותה ששנינו, wo es sich allerdings um ein Zitat im Munde der Hilleliten selbst handelt, nicht aber auf die Anordnung der Kontroversen in der Mischna! In gleicher Weise sucht auch Raschi daselbst die vom Talmud erwähnte Tatsache, daß die Hilleliten in ihren Lehrvorträgen auch die Ansicht der Schammaiten berücksichtigt haben, nicht aus den Kontroversen unserer Mischna zu beweisen, sondern ausschließlich aus M. Berachoth I, 3, wo es sich wiederum um Äußerungen der Hilleliten selbst handelt.

wo noch eine dritte, zwischen derjenigen der beiden Schulen vermittelnde Ansicht (R. Eliësers) aufgeführt wird, abweichend von der gewöhnlichen Ordnung בית הלל an erster Stelle genannt sind, da ja nach unserer Regel die Halacha der zuletzt aufgeführten Ansicht R. Eliësers entspricht, zumal dieselbe, wie aus Tosefta Nidda V, 3 zu ersehen ist, tatsächlich von Rabbi rezipiert worden ist (vgl. auch Babli Nidda 47 b). Und dasselbe gilt von Sukka III, 9, wo im Sinne der Mischna die Halacha der an letzter Stelle aufgeführten Ansicht R. Akibas[1]) entspricht, der sich zudem auf die Praxis älterer Tannaim beruft, die nach der Regel מעשה רב stets als entscheidend gilt.

Nach alledem dürfte man wohl anzunehmen berechtigt sein, daß auch in den 3 noch übrigen Fällen, in welchen בית שמאי erst auf בית הלל folgen, nämlich Nidda X, 6; Pea VI, 5; Oholoth XVIII, 1[2]) die Ansicht der Schammaiten von der Mischna als Halacha rezipiert worden sei, wenn nicht etwa diese Fälle wegen ihrer abweichenden Form (כדברי ב"ה) anders zu beurteilen sind.

2) Die gleiche Wahrnehmnung können wir auch bei den Kontroversen zwischen Hillel und Schammai selbst machen, von welchen uns überhaupt nur 5 erhalten sind, und zwar 4 in der Mischna und eine in der Baraitha. Auch in diesen Kontroversen ist, bis auf eine einzige Ausnahme, Hillel stets an zweiter Stelle aufgeführt, während man bei seiner Bedeutung und seiner Würde als Nasi das Gegenteil erwarten sollte, wie denn auch wirklich da,

[1]) Nach Jerusch. Sukka 53d hat es zwar den Anschein, als ob R. Akiba der Ansicht der Hilleliten gar nicht widerspräche; allein der Wortlaut והם לא נענעו א ל א באנא ד' הושיעה נא ב ל ב ד spricht für die Auffassung Bertinoros (vgl. Heller z. St. s. v. אלא), daß es sich hier um eine dritte Ansicht handelt.

[2]) In der Mischna des Jerusch. steht auch Sabbath XXI, 3 בית הלל vor בית שמאי, offenbar eine nachträgliche Emendation in Rücksicht auf den Ausspruch R. Nachmans b. Beza 2a. Dasselbe gilt von Tos. Sabb. XVI (XVII), 7.

wo es sich nicht um die Halacha handelt, Hillel wiederholt vor Schammai genannt wird[1]).

Geradezu rätselhaft aber erscheint die Voranstellung Schammais[2]) Chagiga II, 2, wo es sich um die Frage des »Handauflegens« auf Opfertiere an Festtagen handelt, eine Frage, welche bekanntlich während 5 Generationen Gegenstand der Kontroverse bildete zwischen dem jeweiligen Synedrial-Präsidenten und seinem Stellvertreter, zwischen dem Nasi und dem אב בית דין. Während nämlich die 4 ersten »Paare« in der Mischna so geordnet sind, daß der Nasi dem Ab-beth-din voransteht, wird bei dem letzten Paar, bei Hillel und Schammai, plötzlich die Ordnung umgekehrt und dieser jenem vorangestellt, obwohl ausdrücklich in der Mischna bemerkt wird, daß jedesmal »der zuerst Genannte der Nasi, der Zweite aber der Ab-beth-din« sei הראשונים היו נשיאים ושניים להם אבות בתי דינין, und somit die Voranstellung Hillels schon darum allein geboten war.

Der von Tossafoth (Chagiga 16 a) gemachte Lösungsversuch scheitert an der Tatsache, daß gerade bei dem unmittelbar vorausgehenden vierten Paare das Verhältnis von נשיא und אב בית דין in bezug auf die Halacha genau dem Verhältnis zwischen Hillel und Schammai entspricht, so daß im Gegenteil schon aus Konformität mit dem unmittelbar vorangehenden Paare die Innehaltung der bisherigen Ordnung geboten war.

Die wahre Lösung dieses scheinbaren Rätsels bietet die Tatsache, daß die Halacha hier bekanntlich für Hillels Ansicht sich entschieden hat[3]), welche darum an letzter

[1]) So z. B. Aboth I, 12; Jeruschalmi Sabbath 3 d הלל ושמאי נתחיל מהלל ושמאי; Tosefta Edujoth I, 1 גזרו על טהרת הידים.

[2]) Die abweichende La. des Jeruschalmi ist offenbar erst eine nachträgliche Korrektur, um die Schwierigkeit zu beseitigen, während die La. der Mischnaausgabe nicht nur durch die Mischna des Babli sondern auch durch das Zitat in b. Sabbath 15a belegt ist.

[3]) Vgl. Tosefta Chagiga II, 11 und Babli Beza 20a; ferner M. Chagiga II, 3 und Beza II, 4.

Stelle ihren Platz erhalten mußte. So war denn die Mischna genötigt, Schammai voranzustellen und sich damit zu begnügen, die Stellung Hillels als Nasi nebenher auf andere Weise zu markieren. Aus der gleichen Rücksicht auf die Halacha ist auch die Voranstellung Schammais in der Baraitha Sabbath 17 a zu erklären.

Das Gegenstück hierzu bietet Edujoth I, 3, wo Hillel zuerst genannt ist, weil die Halacha in diesem Falle, und zwar, wie aus der Mischna selbst zu ersehen ist, offenbar schon bei Lebzeiten Hillels und Schammais gegen die Ansichten beider und entsprechend der, durch zwei Weber bezeugten Lehre Schemajas und Abtaljons festgestellt worden war[1]).

Wenn nun aber daselbst M. 1—2 Hillel wiederum erst nach Schammai aufgeführt ist, obwohl auch hier beider Ansichten verworfen und eine dritte als Halacha rezipiert wird, so findet diese Erscheinung bei M. 2 ihre volle Erklärung durch den Umstand, daß die Ansicht »der Weisen« nachweislich eine aus späterer Zeit herrührende nachträgliche Modifikation der ursprünglichen Halacha, also ein Zusatz der späteren Mischna, משנה אחרונה, ist, daß dagegen die frühere Mischna bis hinab auf R. Akiba tatsächlich an der Ansicht Hillels als Halacha festgehalten hat[2]). Und eine ähnliche Bewandtnis dürfte es auch mit M. 1 haben, wenn wir dies auch jetzt nicht mehr nachzuweisen in der Lage sind.

3) Sowohl in der Mischna, wie in der Tosefta und den im Talmud zitierten Baraithoth wird R. Simon b.

---

[1]) Nebenbei sei hier bemerkt, daß der Passus von וחכמים אומרים bis אלא, der offenbar nicht in den Zusammenhang paßt, erst später konform der M. 1—2, hinzugefügt ist. Die ursprüngliche Mischna, lautete: הלל אומר וכו' שמאי אומר וכו' עד שבאו שני גרדיים וכו'; sie dürfte auch der Form nach noch aus der Zeit Hillels, oder doch seiner unmittelbaren Schüler herrühren.

[2]) Vgl. oben S 591, Anm. 2.

Gamliel unter den Kontroversanten — bis auf seltene Ausnahmen — stets an letzter Stelle erwähnt, und — was am auffälligsten ist — auch in den Kontroversen mit seinem Sohne Rabbi wird dieser, mit geringen Ausnahmen[1]), immer vor seinem Vater aufgeführt. Die Erklärung hierfür ist der bekannte, im Namen R. Jochanans tradierte Grundsatz[2]), daß bis auf 3 Fälle »überall, wo R. Simon b. Gamliel in der Mischna erwähnt ist, die Halacha ihm entspreche.« In der Tat wird denn auch die Ansicht des Letzteren sehr oft in den Baraithoth als Ansicht »der Weisen« aufgeführt[3]).

Genau dasselbe, wie für R. Sim. b. Gaml., gilt auch für R. Simon Schesuri[4]).

4) Aus dem gleichen Grunde ist es auch zu erklären, daß in den Kontroversen zwischen R. Eliëser und R. Gamliel, bezw. R. Eliëser und R. Josua, gemeinhin R. Eliëser an erster Stelle genannt wird, ebenso daß in den Kontroversen zwischen R. Ismaël und R. Akiba dieser regelmäßig erst nach jenem, wie auch sonst überhaupt

---

[1]) Vgl. Mezia 48 b und Nidda 16 a. Daß an letzterer Stelle tatsächlich die Ansicht Rabbis als Halacha rezipiert worden ist, zeigt die Baraitha Nidda 66 a (vgl. Tos. daselbst VIII, 2).

[2]) Kethubboth 77 a und Parallelstellen: אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו בר מערב וצידן וראייה אחרונה.

[3]) Wir verweisen hier namentlich auf Tosefta Sanhedr. VI, 4, weil diese Stelle auch in Rücksicht auf den erwähnten Grundsatz R. Jochanans sehr beachtenswert ist. In der Mischna III, 8 steht in beiden dort erwähnten Fällen R. Simon b. Gaml. der סתם-Ansicht gegenüber, während in der Tosefta im ersten Falle R. Meir und die »Weisen« (= R. S. b. G.) einander gegenüberstehen, im zweiten Falle dagegen ist die סתם-Ansicht der Mischna kurzweg rezipiert und die abweichende Ansicht R. Simons überhaupt übergangen, entsprechend der Regel R. Jochanans in bezug auf ראייה אחרונה; das Gleiche ist der Fall in bezug auf ערב, Tosefta Bathra XI, Ende.

[4]) für den gleichfalls die Regel gilt (vgl. Chullin 63 b) כל מקום ששנה ר' שמעון שזורי הלכה כמותו.

zumeist an letzter Stelle aufgeführt wird. In den Fällen, wo von dieser Regel abgewichen wird, d. h. wo R. Eliëser, bezw. R. Ismaël zuletzt genannt wird, läßt sich zumeist aus der Mischna selbst oder aus einer Vergleichung mit der Baraitha ersehen, daß ihre Ansicht dann als Halacha rezipiert worden ist.

5) Was wir bereits oben bei den aus סתם- und Einzelansichten zusammengesetzten Mischnaformen feststellen konnten, daß nämlich da, wo nachträglich die Halacha gegen die zuletzt aufgeführte Ansicht sich entschieden dies die Mischna selbst deutlich markiert, das können wir auch bei den Kontroversen einzelner Tannaim wiederholt wahrnehmen. So findet sich in der Mischna dreimal die auffällige Erscheinung, daß bei Kontroversen zwischen einer Reihe von Tannaim mitten hinein bei einem Tanna die Bemerkung eingefügt ist: »Und die Halacha entspricht seiner Ansicht« והלכה כדבריו[1]), so Pea III, 6; Schebiith IX, 5; Jebamoth IV, 13. Daß dieser Zusatz einer späteren Redaktion, der משנה אחרונה, angehört, während nach der משנה ראשונה tatsächlich die zuletzt genannte Ansicht die Halacha enthielt, ist bei Jebamoth IV, 13 aus der Mischna selbst deutlich ersichtlich, die die Ansicht R. Josuas auch noch ausdrücklich durch b. Asai bestätigen läßt לקיים דברי ר' יהושע. Ebenso war Pea III, 6 nach der משנה ראשונה zweifellos die Halacha wie R. Akiba, worauf das in der folgenden Mischna wiederholt angewandte כל שהוא schließen läßt. Auch entscheidet sich Maimonides tatsächlich für R. Akiba. Daß endlich der Zusatz והלכה כדבריו Schebiith IX, 5 aus späterer Zeit herrührt, ist aus Jeruschalm das. 39a zu ersehen, wie er denn auch nach Maimonides (Kommentar zur Mischna) im Sinne Rabbis hinzugefügt worden ist. An anderen Mischnastellen findet sich der auf die Halacha hinweisende Zusatz erst am Schlusse, so Nidda I, 3

[1]) Die gleiche Erscheinung findet sich auch in der Tosefta Sanhedrin III, 9; Nidda V, 5 (vgl. auch Edujoth III, 7); Tewul-jom I, 8.

אבל חכמים הודו לו לבן זומא Nasir VIII, 1 אבל הלכה כר' אליעזר. Auch an letztgenannter Stelle ist aus der Mischna selbst ersichtlich, daß ursprünglich, also nach der משנה ראשונה, die Halacha der Ansicht des R. Josua, dessen Entgegnung auf die Worte Ben-Soma's den Schluß der Mischna bildet, entsprechen sollte. Daß aber auch in Bezug auf Nidda I, 3 lange Zeit die Halacha nach der Ansicht des zuletzt genannten R. Josua gehandhabt worden und erst nachträglich diejenige R. Eliësers als Halacha rezipiert worden ist, geht aus Tosefta das. I, 5 (vgl. auch Babli 7 b) deutlich hervor. Man vergleiche auch Chullin II, 4 . . . כלל אמר ר' ישבב והודה לו ר' עקיבא. In der Tat nimmt auch R. Jochanan an (Babli das. 32 b), daß M. III, 1 als משנה ראשונה noch der Ansicht R. Akiba's entspreche.

Hierher gehört auch Negaim II, 1, wo als Kontroversanten der Reihe nach auf einander folgen: »erster Tanna,« R. Ismael, R. Akiba, R. Jose und endlich »die Weisen,« welche aber mit R. Akiba vollständig übereinstimmen (vgl. die Kommentatoren, insbesondere Heller, sowie den Kommentar des Rabad zu Siphra, Negaim II, 5). Der Zusatz der »Weisen« hat aber den Zweck, wie R. Meir von Rothenburg ganz richtig erkannt hat, die Ansicht R. Akibas als rezipierte Halacha zu markieren.

6) Wie sehr die Aufeinanderfolge der Kontroversanten in der Mischna durch die Rücksicht auf die Halacha bestimmt wird, zeigt namentlich folgender besonders eklatante Fall. Erubin VIII, 2 wird das Maß für עירובי תחומין näher bestimmt. Diese ganze Mischna findet sich nahezu wörtlich gleichlautend auch Kelim XVII, 11. Während aber in Erubin die Ansicht R. Simons erst am Schlusse aufgeführt ist, ist die Ordnung der Kontroversanten in Kelim umgekehrt und R. Jochanan b. Beroka an das Ende gerückt!!

Diese höchst auffälltge Erscheinung[1]) wird uns aber

[1]) Dieselbe ist bereits Elia Wilna aufgefallen (vgl. אליהו רבא zu

sofort verständlich, wenn wir die von der Mischna rezipierte Halacha ins Auge fassen. In Kelim ist die Kontroverse ausschließlich auf die Größenbestimmung der für den עירוב erforderlichen »zwei Mahlzeiten« מזון שתי סעודות beschränkt. Die Größe dieser »zwei Mahlzeiten« aber wird von der Mischna Pea VIII, 7 genau in der von R. Jochanan b. Beroka angegebenen Weise bestimmt מכבר לפונדיון מד׳ סאין לסלע; daher denn auch seine, von der Mischna rezipierte Ansicht hier richtig an letzter Stelle erscheint. In Erubin dagegen wird R. Simon's Ausspruch, der sich der Hauptsache nach auf טומאה und nur nebenbei auch auf עירוב bezieht[1]), in seiner Vollständigkeit angeführt und die beiden Maße für טומאה mit angegeben חצייה לבית המנוגע וחצי חצייה לפסול את הנויה, für welche wiederum die Maßbestimmungen R. Simons in M. Para I, 1 rezipiert sind[2]). Daher wird denn auch seine Ansicht, welche hier

---

Kelim XVII, 11); die von ihm versuche Lösung ist indessen nicht geeignet zu befriedigen.

[1]) Vgl. Tosefta Negaim VII, 10 וכמה הוא פרס, חצי ככר משלש לקב ושלשה שיעורין הי׳ ר׳ שמעון אומר בה שתי ידות מזון שתי סעודות שאמרו חכמים בעירובי תחומין רביעי נקרא חצי פרס לפסול את הנויה חציו נקרא פרס לאכול בבית המנוגע וכו׳.

[2]) כיוצא בו אמרו האוכל בבית המנוגע פרס משלש לקב וכו׳. Aus dieser Mischna geht zugleich evident hervor, daß es sich hierbei um eine aus uralter Zeit tradierte und in ihrem Wortlaute feststehende Halacha handelt, die auch nirgends von einem Tanna ausdrücklich bestritten wird. Im Gegenteil ersehen wir aus Erubin 83 a, daß sämtlichen, im Namen verschiedener Tannaim dort aufgeführten Maßangaben für טומאה der Maßstab Rabbi Simons zugrunde gelegt ist. Wir halten es darum nicht für ausgeschlossen, daß in dieser Beziehung, nämlich in bezug auf טומאה, auch R. Jochanan b. Beroka mit R. Simon übereinstimmen (vgl. dagegen die im Talmud Erubin 85 a im Namen Raphram b. Papas angeführte Ansicht). Daß der Schluß von M. Erubin VIII, 2 R. Simon, nicht aber der Redaktion (vgl. dagegen Bertinoro) angehört, ist aus der, Anm. 1 angeführten Toseftastelle zu ersehen

der Halacha vollkommen entspricht, an letzter Stelle aufgeführt.

7) Schließlich sei hier noch auf 2 Fälle in der Baraitha hingewiesen, welche uns klar erkennen lassen, bis zu welchen Konsequenzen das Bestreben, mit der rezipierten Halacha zu schließen, geführt hat.

Die bereits oben (S. 302) angeführte Baraitha berichtet uns von einer Kontroverse zwischen R. Jochanan b. Bag-Bag und R. Juda b. Bethera in Nisibis über die Frage, ob eine einem Priester zwar angetraute, aber von ihm noch nicht heimgeführte Frau aus nichtpriesterlichem Hause von der Priesterhebe genießen dürfe ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. Höchst merkwürdiger Weise schließt nun in sämtlichen Relationen R. Juda b. Bethera seine Ausführungen mit dem Ausruf: »Aber was kann ich dagegen ausrichten, da doch einmal die Weisen erklärt haben, daß eine (einem Priester) angetraute Frau aus nicht priesterlichem Hause nicht eher von der Hebe genießen dürfe, als bis sie in das Brautgemach eingezogen ist!« אכל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה. Die hervorgehobenen Worte am Schlusse können aber unmöglich von R. Juda gebraucht worden sein, weil sie nur der letzten, erst nach R. Akiba vollzogenen Modifikation der Halacha entspricht, während die erste Modifikation, gegen die R. Juda ankämpft, nur dahin lautete, das eine solche Frau nicht vor Ablauf von 12 Monaten von der Hebe essen dürfe[1]). Demgemäß konnte der Schluß ursprünglich nur gelautet haben עד אחר שנים עשר חודש[2]). Jene Schlußwendung ist aber gerade darum gewählt worden, weil sie der endgiltigen

[1]) Vgl. oben S 302

[2]) Diese Schwierigkeit ist bereits von Tossaphot, Kidduschin 11 a s. v. עד שתכנס, hervorgehoben worden; die Lösung aber, die dort versucht wird, kann nicht befriedigen.

Halacha entspricht, welche auch sonst stets am Schlusse zum Ausdruck kommt.

Die gleiche Wahrnehmung können wir auch bei der b. Nidda 68b angeführten Baraitha machen. Dort schließt die Entgegnung auf R. Judas Ansicht mit den Worten מה לי הפרישה בטהרה בז' מן המנחה ולמעלה מה לי הפרישה בטהרה בראשון. Allein, da die Kontroversanten R. Judas, unter welchen offenbar R. Jose und R. Simon zu verstehen sind[1]), über den ersten Tag sich überhaupt nicht ausgesprochen haben und auch die »Weisen« in der Mischna X, 2 nur vom »zweiten« Tage reden, so ist die Entgegnung in dieser Form in ihrem Munde ganz undenkbar, wie denn auch der Talmud an diesem Passus Anstoß nimmt. Tatsächlich entspricht derselbe, wie aus der weiteren Ausführung des Talmud zu ersehen ist, lediglich derjenigen Ansicht, zu der Rabbi sich nachträglich bekannt hat, und die darum als Halacha von ihm rezipiert worden ist.

Tritt aus den bisher von uns angeführten Erscheinungen, denen sich noch die eine und die andere anfügen ließe, im Allgemeinen das Bestreben der Mischna deutlich hervor, die Halacha an das Ende zu setzen, so soll nunmehr an der Hand einer großen Anzahl von Beispielen im Besonderen der Nachweis erbracht werden, daß die Mischna diejenige Ansicht, welche sie am Schlusse der Kontroversen aufführt, als Halacha rezipiert hat.

Auch hier sei zunächst eine Gruppe von Beispielen vorangestellt, bei welchen, sei es aus der Fortsetzung der Mischna selbst, sei es aus einer auf sie folgenden Mischna zu ersehen ist, daß diejenige Ansicht, welche sie zuletzt erwähnt, mit der von ihr rezipierten Halacha identisch ist.

---

[1]) Vgl. b. Nidda 68b.

1. Berachoth I, 1 wird im zweiten Absatz in bezug auf die Frage, bis wann das Schema am Abend gesprochen werden kann, der Reihe nach die Ansicht R. Eliëzers, »der Weisen« und endlich R. Gamliels aufgeführt. Daß R. Gamliels Ansicht von der Mischna rezipiert ist, ergibt sich nicht nur aus Megilla II, 6, sondern auch aus dem Schlusse der Mischna selbst. Denn die Schlußworte ולא זו בלבד וכו' gehören offenbar nicht mehr R. Gamliel, sondern der Redaktion der Mischna an[1]). Das ergibt sich schon aus dem Wortlaut der Stelle, noch deutlicher aber aus Mechilta Bo, Abschnitt VI, zu Ex. XII, 8, wo genau derselbe Passus sich vorfindet, aber weder R. Gamliels Erwähnung geschieht, noch überhaupt vom Schema-Lesen die Rede ist[2]).

2. Therumoth XI, 2 enthält eine Kontroverse zwischen R. Eliëzer und R. Josua, dessen zulezt aufgeführter Ansicht auch die darauf folgende M. 3 entspricht

3. Orla III, 7 wird, in augenscheinlich nicht ohne Absicht gewählter Reihenfolge, zuerst R. Meir, sodann die »Weisen« und am Schlusse R. Akiba aufgeführt, dessen Ansicht M. 8 rezipiert ist (vgl. auch Jeruschalmi z. St.).

4. Erubin I, 2 folgt auf die Ansichten der Schammaiten

---

[1]) Vgl. dagegen Babli 9 a. Die dort gegebene Erklärung entspricht nicht dem einfachen Sinne der Stelle.

[2]) Diese Stelle ist auch sonst noch in bezug auf unsere Regel beachtenswert. Dort schließt sich an den Ausspruch der חכמים noch die abweichende Antwort R. Eliëzers (wohl R. Eleasar, sc. b. Asarja, zu lesen), wonach das Peßachopfer nur bis »Mitternacht« gegessen werden dürfe. Nach unserer Regel müßte demnach in diesem Punkte die Ansicht R. Eleasars von der Mechilta rezipiert worden sein. Bekanntlich fehlen auch in der Mischna der Ausgaben wie des Babli tatsächlich die Worte ואכילת פסחים (vgl. auch über die verschiedenen Lesarten Jeruschalmi Berachoth 3 a), außerdem entscheidet sich auch M. Pessachim X, 9 und Sebachim V, 8 für die Ansicht R. Eleasars.

und Hilleliten noch diejenige R. Eliësers, und ihr entspricht auch M. 8[1]).

5. Pessachim I, 4 und 5 folgen einander die Ansichten R. Meirs, R. Judas und zuletzt R. Gamliels, und ihr entspricht die M. II, 1 (vgl. Babli das. 21 a).

6. Das. IX, 2 kontroversieren R. Akiba und R. Eliëser, dessen Ansicht R. Jose dann beitritt. und die Art, wie dies geschieht, zeigt, daß auch die Mischna selbst sie akzeptiert; daher ist denn auch hier R. Akiba vor R. Eliëser erwähnt.

7. Rosch ha-Schana IV, 5 folgt auf die Ansicht R. Jochanan b. Nuris diejenige R. Akibas, und die Art, wie diese vorgeführt wird, zeigt, daß die Mischna sie rezipiert (vgl. auch Tosefta das. IV, 5).

8. Jebamoth VIII, 4 wird zuerst die Ansicht R. Akibas, sodann diejenige R. Eliësers aufgeführt und schließlich das Zeugnis R. Josua b. Betheras, durch welches R. Akibas Ansicht bestätigt wird (לקיים דברי ר' עקיבא), und dem entspricht auch sowohl die unmittelbar darauf folgende M. 5 (vgl. Talmud 80 b וסתמא כר' עקיבא), wie auch Nidda, V, 9[2]).

9. Sebachim IX, 2 folgen einander תנא קמא, R. Juda und R. Simon, und dessen Ansicht ist M. VII, 5 rezipiert. Aber auch schon der Schluß der Mischna selbst, nicht minder die an ihn anknüpfende M. 3 weisen darauf hin, daß die Ansicht R. Simons als die von der Mischna rezipierte Halacha anzusehen ist.

10. Das. XIII, 6 folgen der Reihe nach תנא קמא, R. Eliëser und schließlich R. Nehemia, dessen Ansicht in M. 8 rezipiert wird (vgl. die Kommentatoren und Talmud 112 a).

---

[1]) So hat auch der Talmud diese Mischna ursprünglich aufgefaßt, vgl. das. 14 b תנן סתמא כריא דאמר לחיין בעינן ליטא; die andere Erklärung ist gezwungen und offenbar unzutreffend.

[2]) Der Widerspruch zwischen der Ansicht R. Eliësers in Jebamoth und derjenigen in Nidda V, 9 wird vom Talmud (Jebamoth 80 a) dadurch erklärt, daß R. Eliëser nachträglich seine Ansicht geändert habe חזר בו ר' אליעזר.

11. Bechoroth IV, 3 folgt auf die Ansicht R. Judas diejenige R. Meirs, der auch M. 4 entspricht[1]).

12. Das. IX, 5 werden nacheinander die Ansichten R. Akibas, b. Asais und zuletzt die übereinstimmende Ansicht der beiden Tannaim R. Eliëser und R. Simon aufgeführt, und schon die Fortsetzung der Mischna zeigt, daß die Mischna selbst sich dieser dritten Ansicht anschließt, die auch tatsächlich M. 6 als Halacha aufgenommen ist[2]).

13. Kelim III, 2 enthält eine Kontroverse zwischen R. Simon, R. Juda und R. Meir, dessen Ansicht unmittelbar darauf, wie nicht minder in der vorhergehenden M. 1 und mehreren anderen Mischnas in diesem Traktate als Halacha rezipiert ist (vgl. Heller s. v. ר' מאיר).

14. Das. VIII, 8 folgen einander die Ansichten R. Judas, der »Weisen« und zuletzt R. Joses, dessen Ansicht auch offenbar der zweite Absatz der Mischna entspricht.

15. Das. XVIII, 4 findet sich eine Kontroverse zwischen R. Meir und R. Juda einerseits und R. Jose und R. Simon andererseits, und der Schlußsatz zeigt, daß die Mischna selbst die Ansicht der Letzteren teilt, wie sie denn auch tatsächlich als Halacha rezipiert ist (vgl. Bertinoro).

16. Mikwaoth II, 8 kontroversieren R. Eliëser und R. Josua, dessen Ansicht in M. 9 rezipiert ist.

Hieran mögen sich sodann einige Beispiele anschließen, bei welchen die Ansicht der zuletzt genannten Kontroversanten in einer Mischna rezipiert ist, welche der Kontroverse selbst voraufgeht.

17. Kethubboth III, 3 enthält eine Kontroverse zwischen R. Jose ha-Gelili und R. Akiba, dessen Ansicht in M. 1 rezipiert ist (Vgl. Raschi das. 38 a).

---

[1]) So auch die ursprüngliche Auffassung des Talmud 28b לימא תנן סתמא כר' מאיר, die auch allein zutreffend ist.

[2]) Die in der Mischna am Schlusse noch erwähnte Ansicht R. Meirs und diejenige b. Asais sind ein späterer Zusatz, wie aus Schekalim III, 1 deutlich zu ersehen ist.

18. Mezia IV, 5 kontroversieren miteinander der Reihe nach R. Meir, R. Juda und R. Simon, dessen Ansicht bereits in M. 3 rezipiert ist (vgl. Babli 52 a מאן תנא טלית רבי שמעון).

19. und 20. Schebuoth I, 1 enthält an erster Stelle zwei Halachas, von denen eine jede weiterhin im dritten, bezw. zweiten Abschnitt Gegenstand einer Kontroverse ist, und zwar die erste, über שבועות, in III, 5 zwischen R. Ismaël und R. Akiba, die zweite, über ידיעות הטומאה, zwischen R. Eliëser, R. Akiba und R. Ismaël. Tatsächlich entspricht die erste Halacha in M. 1 der Ansicht R. Akibas, wie auch der ganze dritte Abschnitt, die zweite dagegen wiederum der Ansicht R. Ismaëls und ebenso auch der ganze zweite Abschnitt, d. i. in beiden Fällen der zuletzt aufgeführten Ansicht, was hier um so beachtenswerter ist, als in beiden Fällen R. Akiba und R. Ismaël mit einander kontroversieren. Dies ist nicht nur bereits vom Talmud bemerkt worden[1]), sondern R. Kahana weist daselbst zugleich nach, daß es Rabbi gewesen ist, der in dem einen Falle die Ansicht R. Ismaëls, in dem anderen die R. Akibas rezipiert hat[2]).

Hierher wäre auch noch Kelim III, 2 zu zählen, wo gleichfalls die zuletzt aufgeführte Ansicht R. Meirs in der vorausgehenden M. 1 bereits rezipiert ist.

Von andern Beispielen seien hier ferner angeführt:

21. Erubin VIII, 2, wo, wie bereits oben (S. 693 f.) erwähnt, die zuletzt aufgeführte Ansicht R. Simons der im Para I, 1 rezipierten Halacha entspricht;

22. Kelim XVII, 5, wo, wie gleichfalls daselbst erwähnt, die Ansicht R. Jochanan b. Berokas, die hier am

---

[1]) 4 a רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי בידיעות נסיב לה כרי ישמעאל בשבועות נסיב לה כר"ע

[2]) Daselbst אמריתא לשמעתא קמיה דרי כהנא ואמר לי לא תימא רבי נסיב לה אליבא דתנאי וליה לא סבירא ליה אלא רבי טעמא דנפשיה מפרש דתניא וכו'.

Schlusse steht, der in Pea VIII, 7 rezipierten Halacha entspricht.

23. Sota I, 1 folgt auf R. Eliësers Ansicht diejenige R. Josuas, und dieser entspricht auch M. VI, 3 daselbst.

24. Das. V, 3 enthält eine Kontroverse zwischen R. Akiba und R. Eliëser, d. Sohne R. Jose ha-Gelilis, und des Letzteren Ansicht ist auch Erubin V, 5, ebenso III, 5 rezipiert (vgl. Heller).

25. Baba kamma IX, 4 kontroversieren R. Meir und R. Juda, dessen Ansicht Mezia VI, 2 rezipiert ist (vgl. Talmud das. 77 b und Baba kamma 102 a).

26. Sebachim IX, 2 folgt auf R. Judas Ansicht diejenige R. Simons, und dieser entspricht auch M, VII. 5. Aber auch schon der Schluß der Mischna selbst und namentlich die an sie sich anfügende M. 3 zeigt, daß die Mischna R. Simons Ansicht rezipiert hat.

27. Das. X, 8 wird der Ansicht R. Simons am Schlusse diejenige R. Tarfons gegenübergestellt, die in Menachoth XIII, 5 rezipiert ist (vgl. Raschi zu Menachoth 107 a).

28. Kelim XXV, 2 wird der Ansicht R. Judas diejenige R. Meirs gegenübergestellt, und deren Begründung stimmt mit XXIX, 7 und 8 überein.

29. Machschirin V, 4 kontroversieren R. Tarphon und R. Akiba, dessen Ansicht schon darum der Halacha entspricht, weil R. Tarphon selbst sich nachträglich zu ihr bekannte (vgl. Tosefta II, 15 חזר ר' טרפון להיות שונה כדברי ר' עקיבא).

Wir fügen hier eine Reihe weiterer Beispiele an, die darum ganz besonders beachtenswert sind, weil bei ihnen der Kontroverse einzelner Tannaim stets eine סתם-Ansicht vorangeht, welche derjenigen des letzten Kontroversanten genau entspricht. Der äußeren Form nach sind sie der Mischnaform סתם ואח"כ מחלוקת vollkommen ähnlich, so daß man sie mit derselben zu identifizieren geneigt sein dürfte;

indessen sind sie in Wahrheit, wie sich noch zeigen wird, anders zu beurteilen und zu erklären.

30. Therumoth IX, 2 folgt auf die סתם-Ansicht eine Kontroverse zwischen R. Tarfon und R. Akiba, dessen Ansicht der סתם-Ansicht, das ist des תנא קמא, genau entspricht; ebenso ist

31. Erubin I, 1 die סתם-Ansicht mit derjenigen R. Akibas, die an letzter Stelle aufgeführt ist, identisch[1]).

32. Pessachim VI, 1 u. 2 folgt auf תנא קמא eine Kontroverse zwischen R. Eliëser und R. Josua, dem auch R. Akiba beistimmt, und dessen Ansicht mit der des תנא קמא sich deckt.

33. Sukka II, 1 deckt sich die סתם-Ansicht mit der zuletzt aufgeführten Ansicht R. Simons.

34. Das. M. 5 wird ein Vorfall erwähnt, bei dem R. Jochanan b. Sakkai und R. Gamliel einerseits, und R. Zadok andererseits in bezug auf eine Halacha sich abweichend von einander verhalten haben. Dabei entspricht dem Verhalten R. Zadoks, das die Mischna an letzter Stelle erwähnt, genau die am Ende der M. 4 angegebene Halacha.

35. Nasir VI, 1 folgt auf die סתם-Ansicht zunächst משנה ראשונה, sodann die Ansicht R. Akibas, welche mit der סתם-Ansicht sich deckt (vgl. Tosefta IV, 1).

36. Mezia VII, 1 folgen auf einander סתם-Ansicht, R. Jochanan b. Mathia und R. Simon b. Gamliel, und des Letzteren Ansicht ist in der סתם-Ansicht rezipiert.

37. Sanhedrin I, 4 folgt auf סתם R. Eliëser und zuletzt R. Akiba, dessen Ansicht in der סתם-Ansicht rezipiert ist[2]).

---

[1]) Vgl. Talmud das. 13a ריש היינו תנא קמא; die dort versuchte Unterscheidung ist nicht ernst zu nehmen.

[2]) Vgl. Talmud das. 15b ר' עקיבא היינו תנא קמא; die dort gemachte Unterscheidung ist aber durch nichts begründet und hat lediglich den Zweck, die aufgeworfene Schwierigkeit auf irgend eine Weise zu beseitigen.

38. Das. II, 4 folgt auf סתם R. Juda und dann R. Simon, mit dessen Ansicht die סתם-Ansicht identisch ist.

39. Schebuoth III, 5 geht der Kontroverse zwischen R. Ismaël und R. Akiba die R. Akibas Ansicht rezipierende סתם-Ansicht voraus.

40. Sebachim IX, 3 geht die סתם-Ansicht der Kontroverse zwischen R. Akiba und R. Chanina vorauf, und des Letzteren Ansicht deckt sich wiederum mit der סתם-Ansicht.

41. Chullin VIII, 1 folgt auf סתם die Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten, deren Ansicht mit der סתם-Ansicht sich deckt.

42. Themura II, 2 folgt auf סתם eine Kontroverse zwischen R. Juda und R. Simon, dessen Ansicht mit der סתם-Ansicht sich deckt.

43. Kerithoth V, 5 deckt sich in der Kontroverse zwischen R. Simon und R. Jose die Ansicht des Letzteren mit der voraufgehenden סתם-Ansicht (vgl. Talmud 23 a).

44. Das. M. 6 zeigt genau dieselbe Erscheinung wie M. 5.

45. Das. M. 7 Abschn. II folgt auf סתם R. Akiba, R. Simon und zuletzt R. Jose, und dessen Ansicht deckt sich mit der סתם-Ansicht (vgl. Bertinoro).

46. Kelim XVII, 1 entspricht in der Kontroverse zwischen R. Eliëser und R. Josua des Letzteren Ansicht der voraufgehenden סתם-Ansicht (vgl. den Kommentar R. Simsons).

47. u. 48. Nidda II, 6 können wir dieselbe Wahrnehmung zweimal machen. Denn einmal entspricht in der Kontroverse zwischen Schammaiten und Hilleliten die Ansicht der Letzteren der voraufgehenden סתם-Ansicht (vgl. Talmud 19 a); sodann aber entspricht in der Kontroverse zwischen R. Meir und R. Jose des letzteren Ansicht derjenigen der vorhergenannten »Weisen« (vgl. Talmud daselbst und die Kommentatoren).

49. Machschirin VI, 2 geht der Kontroverse zwischen R. Juda und R. Meir eine סתם-Ansicht voraus, in der die-

jenige R. Meirs rezipiert ist (vgl. dagegen Bertinoro, dessen Unterscheidung ganz willkürlich ist).

50. Berachoth VII, 3 enthält zunächst eine in sich selbst widerspruchsvolle סתם-Ansicht, sodann eine Kontroverse zwischen R. Jose ha-Gelili und R. Akiba. Dieser Widerspruch rührt daher, daß die ursprüngliche סתם-Ansicht, die משנה ראשונה, im Sinne R. Jose ha-Gelilis gehalten war, nachträglich aber durch die משנה אחרונה, welche die in der Kontroverse zuletzt aufgeführte Ansicht R. Akibas rezipiert hat, eine derselben entsprechende Abänderung erfahren hat (vgl. Babli 50 a und besonders Jeruschalmi 11 c). Bemerkenswert ist auch, daß in bezug auf einen Punkt, in welchem R. Ismaëls Ansicht von derjenigen R. Akibas noch abweicht, die rezipierte Halacha auch hier wiederum dem zuletzt aufgeführten R. Ismaël sich anschließt (vgl. beide Talmude, namentlich aber Babli a. a. O.).

Die zuletzt angeführte Stelle bietet uns zugleich einen Fingerzeig dafür, wie die in den Beispielen 30—49 von uns beobachtete Erscheinung, auf die hie und da auch der Talmud bereits aufmerksam gemacht hat[1]), daß nämlich in allen diesen Fällen die סתם-Ansicht mit derjenigen des letzten Kontroversanten sich deckt, aufzufassen und zu erklären sei. Denn an dieser Stelle zeigt sich uns deutlich, daß die nachträgliche Entscheidung der משנה אחרונה als סתם-Ansicht vorangestellt worden ist, und ebenso sehen wir Nasir VI, 1 die משנה אחרונה an die Spitze gestellt (vgl. auch Sanhedrin III, 4). Demgemäß werden wir uns die oben erwähnte Erscheinung dahin zu erklären haben, daß die dem letzten Kontroversanten entsprechende Halacha nachträglich als סתם-Ansicht der Kontroverse vorangestellt worden ist. Können wir doch die gleiche Erscheinung bisweilen auch bei der Mischnaform סתם ואחיכ מחלוקת beobachten. So steht es außer Zweifel, daß die Zahlangabe an der Spitze von

[1]) Vgl. Erubin 13a; Sanhedrin 15b; Keritholh 23a; Nidda 19a.

Kelim I, 6 (עשר קדושות הן), deren Fortsetzung die folgenden Mischnas bilden, der משנה אחרונה angehört, welche die von der סתם-Ansicht in M. 9 abweichende Ansicht R. Joses rezipiert hat, und die gleiche Erscheinung tritt noch deutlicher zu Tage bei Menachoth XIII, 8 und den beiden vorhergehenden Mischnas (6 u. 7). Übrigens zeigen ja auch die analogen Fälle Kelim III, 1, verglichen mit M. 2 das., Kethubboth III, 1, verglichen mit M. 3 das., und Mezia IV, 3, verglichen mit M. 5 das., daß auch in den oben angeführten Beispielen die der Kontroverse voraufgehende סתם-Ansicht nicht, wie sonst, als Ansicht des »ersten Tanna«, das heißt also der משנה ראשונה, sondern im Gegenteil als die von der משנה אחרונה rezipierte Halacha anzusehen ist. Daß die משנה אחרונה ihre Entscheidungen und Nachträge bisweilen der älteren Mischna voranstellt, ist eine Erscheinung, die auch sonst sich beobachten läßt[1]) und auch dem Talmud bereits geläufig war[2]).

Den zahlreichen von uns beigebrachten Beispielen aus der Mischna selbst lassen sich aber ferner durch eine Vergleichung der letzteren mit den Baraithoth, insbesondere der Tosefta, auch inbezug auf die Kontroversen weitere Belege für unsere Regel anfügen, insofern die Ansicht des letzten Kontroversanten in der Mischna vielfach in den Baraithoth entweder kurzweg rezipiert, oder als Ansicht »der Weisen« aufgeführt wird, und ebenso auch umgekehrt.

Als Beispiele der ersten Art seien hier folgende angeführt:

Bikkurim III, 9—10 enthält eine Kontroverse zwischen Simon b. Nannas, R. Akiba und R. Simon, dessen Ansicht in Tosefta II, 12 kurzweg rezipiert ist; Erubin

---

[1]) Vgl. Frankel, Hodegetik S. 271 (§ 8, Erläuterung 2) und S. 268, § 3.

[2]) Vgl. Chullin 32 b אמר ר' יוחנן לא קשיא כאן קודם חורה כאן לאחר חורה, wonach also die jüngere M. II, 4 der ältern ומשנה לא זוה ממקומה III, 1 vorangeht.

VI, 1 kontroversieren R. Meir und R. Elieser b. Jakob, dessen Ansicht von der Tosefta VIII (V) 2 ausdrücklich als »Halacha« bezeichnet wird; Sukka I, 6 kontroversieren R. Juda und R. Meir, dessen Ansicht in Tosefta I, 7 als diejenige »der Weisen« aufgeführt wird[1]). Beza III, 4 enthält eine Kontroverse zwischen R. Juda und R. Simon, dessen Ansicht in der Baraitha im Namen der »Weisen« vorgetragen wird[2]); Jebamoth XVI, 4 kontroversieren R. Meir und R. Jose, in der Tosefta XIV, 5 dagegen R. Meir und die »Weisen«; Gittin VIII, 10 enthält eine Kontroverse zwischen b. Nannas und R. Akiba, dessen Ansicht von der Tosefta VIII (VI), 9 kurzweg rezipiert wird; Sanhedrin I, 2 kontroversieren R. Meir und R. Simon b. Gamliel, für welchen die Tosefta II, 1 die »Weisen« setzt; Sebachim I, 3 enthält eine Kontroverse zwischen R. Josua und b. Bethera, dessen Ansicht gegenüber dem Einwande R. Josuas von Rabbi in Tosefta Pessachim III (IV), 9 aufrecht erhalten wird; Menachoth X. 5 stehen als Kontroversanten einander gegenüber R. Meir und R. Juda, in der Tosefta R. Meir und die »Weisen«.

Umgekehrt wieder wird von unserer Mischna die Ansicht des in den Baraithot, bezw. der Tosefta zuletzt genannten Kontroversanten kurzweg rezipiert oder als Ansicht der »Weisen« aufgeführt. So wird Demai VII, 4 die Ansicht R. Meirs in der Tosefta (VIII, 7), wo dessen Entgegnung auf die Einwände der Kontroversanten an letzter Stelle aufgeführt ist, rezipiert, ebenso Maasser scheni II, 3 die Version R. Judas in Tosefta II, 1 in

[1]) Daß die »Weisen« der Tosefta mit R. Meir identisch sind ergibt sich aus Babli das. 14b תניא כוותיה דשמואל וכו׳. Nach Rabs Auffassung unserer Mischna wäre R. Meirs Ansicht sogar von der Mischna selbst in ihrem Schlußsatze rezipiert, vgl. das. 14a: מי מברת ר״ה היא סיפא אתאן לרבי מאיר.

[2]) Babli das. 26b; vgl. auch 27a: א״ל (ר׳ זירא) לא אנא מסתברא אמרי מדקתני במתניתין ר״ש וכו׳ וקתני לה בבריתא בלשון חכמים ש״מ מסתבר כוותיה.

Bezug auf die Kontroverse zwischen Beth-Schammai und Beth-Hillel, desgleichen daselbst M. 4 die Version R. Meirs in Tosefta (daselbst), entsprechend der am Schlusse angeführten Bemerkung R. Joses, daselbst III, 9 dagegen die Version R. Judas in Tosefta (II, 16), die dort an letzter Stelle angeführt ist. Daselbst V, 3 entscheidet sich unsere Mischna für die Ansicht R. Simon b. Gamliels in Tosefta (V, 17), der daselbst erst nach Rabbi aufgeführt ist; Pessachim II, 1 rezepiert die Mischna die Ansicht R. Akibas in der Tosefta (das. I, 7), Beza I, 6 die in Tosefta (das. I, 12—13) an letzter Stelle aufgeführte Version in Bezug auf die Kontroverse zwischen ב"ש und ב"ה; Gittin V, 4 rezipiert unsere Mischna die Ansicht R. Judas in der vom Talmud (53 b) zitierten Baraitha, Sebachim XI, 2 die Ansicht R. Simons in der Tosefta (das. X, 9), Kelim II, 1 die Ansicht Beth-Hillels in der Tosefta (das. II, 1), Oholoth II, 2 die Version R. Simon in Betreff der Kontroverse zwischen R. Akiba und den »Weisen«, in der Tosefta (das. III, 1); daselbst VI, 3 bezeichnet die Mischna als Ansicht der »Weisen«, was die Tosefta (das. VII, 9) an letzter Stelle als Ansicht R. Simons aufführt (vgl. den Kommentar R. Simsons), ebenso entspricht das. X, 2 die Ansicht der »Weisen« genau derjenigen R. Simons in der Tosefta (das. XI, 7), woselbst sie an letzter Stelle aufgeführt ist, ebenso wird Para X, 3 als eine Kontroverse zwischen R. Jose und den »Weisen« aufgeführt, worüber in der Tosefta (das. X, 5) R. Jose und R. Meir mit einander kontroversieren, während Mikwaoth VIII, 1 die Mischna kurzweg die in der Tosefta (das. VI, 1) an letzter Stelle angeführte Ansicht R. Judas rezipiert.

Der Tod Mose's in der äthiopischen Ueberlieferung.

Von **Heinrich Malter.**

Unter den Schwestersprachen des Hebräischen ist wohl keine von den Juden so wenig studiert worden wie gerade die äthiopische. Die alten jüdischen Exegeten scheinen das Äthiopische, das bereits vor 900 Jahren als Volkssprache geschwunden und nur noch wie das Hebräische als Schrift- und Gelehrtensprache im Gebrauch blieb, nicht studiert oder gekannt zu haben, noch haben es moderne jüdische Gelehrte zu anderen als rein linguistischen Zwecken in den Bereich ihrer Studien gezogen. Der Grund hierfür liegt augenscheinlich darin, daß die äthiopische Literatur außerordentlich arm ist an literarischen Beziehungen zum Judentum. Abgesehen von der Bibelübersetzung und einigen apokalyptischen und apokryphischen[1]) Werken beschäftigte sich die äthiopische Literatur vorwiegend mit Heiligen- und Kirchengeschichte, was für den Forscher auf spezifisch jüdischem Gebiete weniger anziehend ist. Von großem Interesse aber, auch von rein jüdischem Standpunkte aus, sind die äthiopischen Schriften der Falaschas, der heutigen Juden Abessiniens. Aber auch diesem Zweige der äthiopischen Literatur ist jüdischerseits nicht die verdiente Aufmerksamkeit zu teil geworden. Besondere Verdienste auf diesem Gebiete hat sich Joseph Halévy erworben, der außer den Gebeten der Falaschas[2]) noch sechs ihrer Schriften zum ersten Mal veröffentlichte[3]).

[1]) Neuerdings hat Jos. Horovitz größere Auszüge aus einem äthiopischen Makkabäerbuch veröffentlicht (Zeitschr. für Assyriologie Bd. XIX, S. 194—233).

[2]) Prières des Falashas ou Juifs d'Abyssinie Paris 1877 (mit einer hebr. Übersetzung: סדר תפלות הפלשים).

[3]) Unter dem Kollektivtitel: Tĕ'ĕzâza Sanbat (Commandements

Vor Kurzem ist abermals eine bis jetzt unbekannte Schrift der Falaschas veröffentlicht worden, die ihres Inhaltes wegen Beachtung verdient: Mota Musē (La Mort de Moïse), texte éthiopien traduit en hébreu et en français, annoté et accompagné d'extraits Arabes par Jacques Faïtlovitsch, Paris (Paul Geuthner) 1906. Die Schrift enthält eine Version des bei Juden, Christen und Muhammedanern sehr beliebten und von ihnen vielfach behandelten Themas von der assumptio Mosis. In der jüdischen Literatur nehmen die Sagen über den Tod Mose's einen großen Raum ein und sind nicht bloß gelegentlich im Talmud, den Thargumim und ältern Midraschim mit mehr oder weniger Ausführlichkeit erzählt[1]), sondern auch im eigens dazu angelegten kleinen Midraschin bearbeitet worden[2]), von denen einige

---

du Sabbat) Paris 1902, mit einer ausführlichen französischen Inhaltsangabe und Übersetzung. — Vgl. auch A. Epsteins מאמר על הפלשים in seinem Eldad ha-Dani, Preßburg 1891, S. 141 ff.

[1]) Hauptstellen: Babli Sota 13 a und 14 b; Pseudo-Jonathan zu Deut. 32, 48 ff. und 34, 5 ff.; Targum zum Hohen Liede 1, 7; Sifre (ed. Friedmann) Abschnitt 135, 305, 339 ff. und 357; Mechilta (ed. Weiß) p. 63 f.; Tanchuma (ed. Buber) Abschn. ואתחנן (vgl. auch Ende des Abschnitts ברכה); Midr. Rabba zu Deut. 9 und 11; Abôth di RN. 12 (ed. Schechter, p. 50 und besonders S. 142, 156). Auch im מדרש הגדול (Ms. im Besitze Schechters) Sektion ברכה kommt die Sage ausführlich aber in vielfach abweichender Form vor, worauf mich Dr. Schechter aufmerksam machte. Andere weniger wichtige Stellen sind bei M. Rosenfeld, »Der Midrasch Deuteronomium rabba IX und XI, 2—10 über den Tod Moses,« Berlin 1899, S. 18 ff. zusammengestellt. — Die Sage findet sich auch im Neuen Testament in der Epistel des Judas, Vers 9 angedeutet, woran sich eine weitschichtige christliche Literatur knüpft, die von A. Fleischhacker, Der Tod Moses nach der Sage, Halle 1888, S. 10 teilweise zusammengestellt ist. — Über die Gestaltung dieser Sage bei den Arabern siehe G. Weil, Biblical Legends of the Mussulmans (das deutsche Original ist mir nicht zugänglich), New York 1846, p. 166—171 und M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, S. 182 ff.

[2]) Herausgeg. von Jellinek Beth ha-Midrasch I, 115—129; VI, 71—78. In dem jüngst erschienenen Katalog der hebr. Handschriften

unter verschiedenen Titeln und mit Übersetzungen (auch einer lateinischen von Gilbertus Gaulmin Paris 1629) sehr oft gedruckt wurden[1]). Während aber die Bearbeitungen der Midraschim in Sprache und Einkleidung untereinander übereinstimmen, zum Teil auch sich als direkte Entlehnungen von einander erweisen[2]), findet sich in dem vorliegenden Midrasch der Falaschas nichts, das mit Bestimmtheit darauf schließen ließe, daß die Falaschas die Sage u n-

---

der Bodleiana von Cowley (Teil II, Nr. 2797 j ; vgl. auch Nr. 2724 p) ist ein מטירת משה verzeichnet, welches »different from that in Jel. I, 115« (auch von Jel. VI, 71 ?) sein soll. — All diese Bearbeitungen gehen auf eine apokryphische Schrift über das Ableben Mose's aus der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts zurück, die nach den meisten Forschern ursprünglich hebräisch, nach anderen aramäisch, bezw. griechisch, jedenfalls von einem Juden verfaßt war und jetzt nur aus lateinischen Fragmenten aus dem zweiten Jahrh. unter dem Titel Assumptio Mosis (ed. Ceriani Mailand 1861) bekannt ist. Vgl. Fleischhacker, a. a. O. S. 14 u. 21 ; Rosenfeld a. a. O. S. 8 ff. und S. 30 f, der über die Abhängigkeit der Midraschim von der A. M. im Zweifel ist, trotzdem er »eine einheitliche zu Grunde liegende ältere Sage« annimmt. — M. Buttenwieser, der Kompilator des Art. »Apocalyptic Literature« in der Jewish Enc. (I, 679) führt das bei Jel. Band VI, S. XXII abgedruckte Fragment einer älteren Haggada als die A. M. an. Das Stück ist zwar apokalyptisch, aber es deswegen rundweg als die eigentliche A. M. in der »Neo-Hebraic literature« hinzustellen, beweist Unkenntnis des ganzen Literaturgebietes, denn apokalyptische Elemente finden sich im Zusammenhang mit der Sage über den Tod Moses auch anderswo, z. B. im Targ. zum Hohen Liede I, 7—8 ; Midr. Schir hasch. ed. Grünhut, Jerusalem 1897, Kap. 10.

[1]) Siehe Benjacob, Thesaurus S. 105, Nr. 93 ; S. 300, Nr. 602, S. 457 Nr. 55 u. 56 ; vgl. auch Jel. Bd. I, S. XXI u. Bd. VI, S. XXI ff.

[2]) Vgl. z. B. die Rolle des סמאל in Beth ha-Mdr. I, 127 bis Ende mit VI, 75 bis Ende u. Rabba V, 11, sowie AdRN. l. c. und Sifré Abschn. 305 ; ferner I, 116—118 (wo Gott Mose, der nicht sterben will, darauf hinweist, daß auch Adam, Noa u. die Patriarchen sterben mußten) mit Rabba l. c. und Tanchuma l. c., sowie B. ha-Midr. I, 129 die Worte Metatrons mit Tanchuma daselbst und mehrere andere Stellen, die oft wörtlich, wenn auch in anderer Fassung in den Midraschim wiederkehren.

vermittelt aus jüdischer Quelle erhielten, vielmehr zeigt der Inhalt, wie wir weiter unten sehen werden, daß die F. die Sage muhammedanischen Quellen entnommen, in denen der ursprünglich jüdische[1]) Mythus eine dem Nationalcharakter der Araber entsprechende Färbung erhielt. Der Herausgeber wirft (S. 4) die Frage nach dem Ursprung der äthiopischen Version bloß auf, ohne irgend eine Vermutung zu wagen, neigt jedoch, wie aus einer Anmerkung zu S. 23 hervorzugehen scheint, zur Annahme einer Bekanntschaft der Falaschas mit jüdischen Quellen, während doch ein Vergleich dieser Version mit der ersten der zwei arabischen Versionen, die er als Anhang zum äthiopischen Texte herausgegeben, ihn auf das Richtige hätte führen sollen, da mit Ausnahme einiger unwesentlicher Punkte die Übereinstimmung beider außer Zweifel ist. Zur näheren Beleuchtung skizzieren wir im folgenden den Inhalt der äthiop. Sage, heben einige mit Midraschstellen sich berührende Punkte hervor, während wir für das Übrige keine Parallellen aus den einschlägigen haggadischen Quellen beizubringen wissen.

Der äthiop. Text beginnt mit einem kurzen Lobspruch auf Gott, worauf ein absonderliches, nicht recht verständliches Gespräch zwischen Gott und Moses folgt, das mit der eigentlichen Sage in keinerlei Zusammenhang steht und das spezifische Produkt des äthiopischen Redakteurs zu sein scheint, der die vorgefundene Sage in dieser nicht gerade angemessenen Form einleitete[2]). Es folgt nun die Sage selbst: Mose beschwört Gott, ihm seinen Todestag kund zu tun[3]), worauf ihm nur mitgeteilt wird, daß er an

[1]) Daß die Sage sowohl in christlichen als auch in muhammedanischen Werken letztlich auf jüdische Quellen zurückgeht, hat Steinschneider, Magazin für die Literatur des Auslandes 1845, S. 286 ff nachgewiesen.

[2]) Der Text scheint hier nicht vollständig zu sein. In der arab. Version fehlt diese ganze Einleitung.

[3]) In der jüdischen Literatur ist hiervon, im Zusammenhang

einem Freitag sterben werde[1]). Moses legt von nun an jeden Freitag Todtenkleider an und erwartet den Todesengel. Nach längerer Zeit vergißt er den Tag und während er, an einem Freitag, auf dem Sinai[2]) betet, erscheint der Todesengel, der hier Surĕjâl heißt[3]) und fordert ihn zum

---

mit Mose, nirgends die Rede. Dagegen berichtet dies der Talmud (Sabb. 30 a) von David, worauf der Herausgeber hinweist. Der äußere Wortlaut der Antwort Gottes auf den Wunsch Mose's findet jedoch eine merkwürdige Parallelle in der von Jel. (VI) abgedruckten älteren Haggadah, wo es S. XXIII, wie hier im Äthiopischen heißt: אל הקב"ה [למשה] אותה העת (so lies) לא הגדתי לבריה לא לראשונים ולא לאחרונים ולך אני מגיד? Nur ist es dort die Antwort auf eine andere, allgemein eschatologische Frage. — In der arab. Version fragte Moses nicht bloß nach dem Tage sondern auch nach dem Lande, in welchem, und der Krankheit, an der er sterben werde.

[1]) So auch im arab. Text: فى يوم الجمعة. Schon dieser Punkt beweist, daß die Falaschas den Midrasch aus arabischer Quelle erhalten haben, da sie sonst keine Veranlassung hatten, den wöchentlichen Ruhetag der Muhammedaner dafür zu bestimmen. In jüdischen Quellen (Sota 12 b; Seder Olam c. 10; Tanhuma l. c.; Pseudo-Jonathan zu Deut. 34, 5; Jel. B. ha-Mdr. I, 122) ist der 7. Adar als Todestag angegeben, der auf einen Sonnabend gefallen sein soll (Sohar zu Ex. 25, 23 ed. Wilna 1882 p. 156; vgl. Baer עבודת ישראל p. 265). Spätere Quellen (Tossafoth Menachoth 30 a und darnach Ascheri zu Pesachim 105 a; vgl. Baer das.) berechnen zwar, daß nach Seder Olam c. 11 Moses an einem Freitag gestorben sein muß, es ist aber wohl nicht richtig, mit dem Herausgeber (S. 23) diesen Quellen gegenüber der durchgängigen Übereinstimmung des äthiop. Textes mit dem arabischen irgendwelches Gewicht beizulegen.

[2]) Auch die arab. Sage läßt Moses auf den جبل طور سينا steigen, während es in der Bibel der Berg Nebo ist.

[3]) Im Talmud (Berach. 51 a) kommt סוריאל als Erzengel (שר הפנים) vor, der R. Ismaël drei Lehren erteilt, und es ist bemerkenswert, daß gleich darauf R. Josua b. Levi zwei dieser Lehren im Namen des מלאך המות tradiert. Im Zusammenhang hiermit verliert Kohuts Vermutung (Aruch, s. v. סוריאל), daß die Lesart סוריום vorzuziehen und daß der Name mit dem des persischen Schutzengels der Menschen Çraosha identisch sei, sehr an Wahrscheinlichkeit. Der Name ist wohl identisch mit dem auch in der arab. Sage über

Sterben auf. Mose erschrickt sehr, bittet um dreistündigen Aufschub, um von Frau und Kindern Abschied zu nehmen, geht auf Befehl Gottes erst zur Mutter, sodann nach Hause, wo sich rührende Szenen abspielen[1]), segnet seine beiden Söhne, wobei er, nach dem Vorgange Jakobs (Gen. 48, 14), den älteren zur linken und den jüngeren zur rechten Seite nimmt, klagt vor Gott über die ihnen nun bevorstehende Verlassenheit[2]), worauf ihn Gott an seine wunderbare Rettung durch die ägyptische Königstochter, die hier Tarmût[3]) heißt, erinnert, zum Beweise dafür, daß Gott für die Verlassenen sorge. Um dies Mose durch ein Wunder zu demonstrieren, fordert ihn Gott auf, das Rote Meer, sodann

---

den Tod Mose's vorkommenden A z r a i l (Weil a. a. O. S. 170), der dort allerdings nicht als Todesengel, sondern als Totengräber figuriert.

[1]) Die Mutter und die Gattin Mose's sprechen ihre Verwunderung darüber aus, daß ein Mann, der mit Gott gesprochen, sterben solle, worauf Mose auf den Tod »Abrahams und aller Propheten« hinweist. Vgl. hierzu M. Rabba l. c.; Jel. I, 120, VI, 75: ודברתי עמו פנים בפנים als Argument Mose's gegen den Tod; ferner Jel. I, 116, 118, wo Gott den Tod der Patriarchen gegen Mose geltend macht (siehe oben S. 711, Anm. 2), während wiederum in VI, 75 der Todesengel Samnael sich darauf beruft.

[2]) Im Targum zum Hohen Liede 1, 7 ist Mose nicht um die Zukunft seiner Kinder, sondern um die des g a n z e n Volkes Israel besorgt, ebenso in Sifre Abschn. 305, wo aber auch mitgeteilt wird, daß Mose betrübt war, weil ihm keiner seiner Söhne in der Führung Israels nachfolgen sollte, was auch der Midrasch bei Jel. I, 121 aufgenommen hat.

[3]) Bei Josephus (Antt. II, 9, 5 und 7) heißt sie Thermuthis, ebenso bei Georgius Syncellus (Chronicon, ed. Dindorf, Bonn 1829, p. 227) und ähnlich bei Petrus Comestor zu Exodus c. 5, der sie Therimit nennt. In jüdischen Quellen heißt sie (nach 1 Chr. 4, 18) בִּתְיָה (Synh. 31 b unten und Lev. R. c. 1, wo der Name als בַּת יה = Tochter Gottes gedeutet wird, ebenso Pirke di Rabbi Eliëser c. 48) Vgl. P. Cassel, Mischle Sindbad, Berlin 1888, S. 19, Anm. 2; Grünbaum a. a. O. S. 153—57; Kohut, Aruch s. v. בתיה und Fleischhacker a. a. O. S. 5, Anm. 1; B. Beer, Leben Moses, S. 34.

einen Felsen[1]) zu spalten. Aus letzterem kriecht nach der Spaltung ein kleines Würmchen (ĕdhê = עֵדִי) hervor, das ausruft: »Gelobt sei Gott, der mich auch in der Meerestiefe nicht vergessen!« Mose küßt darauf seine Familie und verläßt weinend das Haus. Unterwegs sieht er drei[2]) Engel in Menschengestalt ein Grab graben, fragt sie, für wen es bestimmt sei[3]), worauf die Antwort »für einen Liebling Gottes.« Mose bietet darum seinen Beistand an und, als das Grab fertig ist, ersuchen ihn die Engel unter dem Vorwande, daß jener Liebling Mose's Gestalt und Größe habe, in dasselbe hinabzusteigen, um zu sehen, ob es groß genug sei. Während Mose dies tut, kommt

---

[1]) Der Felsen, der auf dem Meeresgrunde lag, war nämlich inwendig hohl, und in der Höhlung befand sich Gras, das dem Wurm zur Nahrung diente. In dieser Legende sind verschiedene biblische Berichte (Spaltung des Meeres und Schlagen des Felsen) nach der im Korân geübten Methode zusammengeworfen.

[2]) In der arab. Version sind es v i e r Engel; die Midraschim und AdRN. (ed. Schechter, p. 156) nennen nur d r e i, während Pseudo-Jonathan zu Deut. 34, 6 wiederum s e c h s Engel namhaft macht.

[3]) Im Äthiopischen heißt es »Fĕkûra 'Egzi'abhêr«, das eine Übersetzung des bekannten خَلِيل اللّٰه zu sein scheint, welches (nach Korân 4, 124) die gewöhnliche Benennung A b r a h a m s ist, hier aber als eine allgemeine Bezeichnung gebraucht wird. In der arab. Rezension kommt dieser Ausdruck hier nicht vor, weil der ganze Passus kürzer gefaßt ist, indem Mose nicht fragt, für wen das Grab bestimmt sei, sondern nur ob sie, die Engel, das richtige Maß des zu beerdigenden Mannes hätten (أمعكم قدره). Die anderen arab. Versionen (siehe Weil a. a. O. S. 103 und Grunbaum a. a. O. S. 107, 119 ff. und 183) stimmen jedoch auch hierin mit dem Äthiopischen überein. — Die Bezeichnung Abrahams als »Freund Gottes« ist übrigens jüdischen Ursprungs, worüber Näheres bei Beer, Leben Abrahams, S. 160 f., Anm. 427 u. 431 zu finden ist. Vgl. auch Grünbaum a. a. O. S. 28 f. Saadia ist meines Wissens der erste jüdische Schriftsteller, der diesen Ausdruck im Namen der Araber zitiert: וכאשר חושבים זולתנו ענין אברהם ידיד הבורא (אמונות ודעות) ed. Leipzig 1859, p. 57 oben; arabisch bei Landauer, p. 91, Zeile 2).

der Todesengel mit dem Gruß »Friede über dich, Sohn Amrams!« Mose antwortet spöttisch »dein Friede komme über dein Haupt!« und stirbt, wonach die Engel ihn begraben[1]).

Wie bereits gezeigt, stimmt die erste der zwei als Anhang gegebenen arab. Rezensionen, die hier zum ersten Mal nach Handschriften der Bibliothèque Nationale gedruckt sind, mit der äthiop. Version wesentlich überein. An dem Punkte jedoch, wo Mose zum letzten Mal sein Haus verläßt, wird der Zusammenhang der Erzählung im Arab. durch einen längeren Passus unterbrochen, der entweder an unrichtige Stelle geraten oder, was wahrscheinlicher ist, einer anderen arab. Version angehört und hier von einem Abschreiber, vielleicht nach einer Randglosse, dem Texte einverleibt wurde. Tatsächlich findet sich dieser Passus wörtlich in der von Weil a. a. O, S. 107 gegebenen Relation[2]).

---

[1]) Nach der arab. V. legte er ihm eine Quitte unter die Nase, und als Mose an derselben roch, verschied er. Bei Weil S. 170 ist es ein Apfel, den er sich von Ridwân, dem Paradieshüter, zu diesem Zwecke geben ließ. — Auch diese Darstellung der letzten Augenblicke Mose's, nach welcher Mose in das Grab sozusagen hineingenarrt wird, macht es sehr unwahrscheinlich, daß die äthiop. Sage aus jüd. Quelle geflossen. In den letztern wird der Tod Mose's überall, wenn auch sagenhaft, so doch mit vollem Ernst und aufrichtiger Trauer behandelt, während diese mehr humoristisch als tragisch klingende Schilderung mehr zu der leichten, geistreich spielenden Art der Araber stimmt, die auch Aron durch einen ähnlichen Scherz sterben läßt (vgl. Weil S. 164 f. und Grünbaum S. 175).

[2]) Ich fand die Stelle auch im Midrasch bei Jel. VI, 75 (vgl. I, 120) u. lasse die Sätze hier folgen: אמר לו [הקב"ה לסמאל] מהיכן אתה יכול ליטול נשמתו אם מפניו הפנים שהיו כנגד פני שנאמר ודבר ד' אל משה פנים אל פנים היאך אתה יכול להתקרב אליהם. אם תאמר מידיו הידים שקבלו את הלוחות היאך אתה יכול להתקרב אליהם. אם תאמר מרגליו כבר נגשו אל הערפל שלי היאך אתה יכול להתקרב אליהם אין לך רשות בכל איבריו . . . וכשראה סמאל זוהר פני משה מיד נפל על פניו ביראה ופחד . . . (S. 76) . . . ומשיח [ملك الموت] נשבע מיד חזר סמאל לדבר לפני הגבורה וכו' على موسى وقال سلام عليكى (عليكما! ed.) اليوم ثم قال موسى يا

Nach dieser Unterbrechung wird der Faden der Erzählung, wie im Äthiopischen, wieder aufgenommen und zu Ende geführt. Der Herausgeber, der diesen Sachverhalt nicht erkannte, meinte, daß die arab. Rezension lückenhaft sei.

Die zweite arab. Version, oft von orthographischen Fehlern entstellt, ist von allen mir bekannten Versionen dieser Sage inhaltlich verschieden. Ich kann auf dieselbe nicht weiter eingehen, da es sich mir hier nur um die äthiop. Version handelt.

Aus der kurzen französischen Einleitung des Herausgebers ist besonders erwähnenswert, daß die Falaschas diese Sage auf dem Friedhofe bei Beerdigungen zu rezitieren pflegen. Sie bildete also einen Teil ihrer Liturgie[1]).

ملك الموت من اين تقبض روحى قال من فمى قال وكيف تقبض من فمى وانّى كلمت ربّى قال فمن عينى قال وكيف تقبض من عينى وقد رايت نور ربّى فقال من أذنى فقال وكيف ذلك فانّى سمعت صرير القلم على اللوح المحفوظ قال من يديك موسى قال وكيف تقبض من يدى وانا اخذت التورات (so) بيدى قال فمن رجلك قال وكيف نقبض من رجلى وقد صعدت طور سينا برجلى فبقى ملك الموت متحيّرًا ثم صعد على السماء فقال الخ.

Die midraschische, kürzere Fassung ist die ursprüngliche. Der Araber setzt Mose an Stelle Gottes im Gespräche mit dem Todesengel und fügt zwei Punkte, betreffend das Licht Gottes und die »aufbewahrte Tafel« (Korân 86, 22), hinzu. Über letztere siehe Steinschneider, Hebr. Übers. S. 319, A. 392 und meine »Abhandlung des Abû Hamid Al-Gazzâ'i«, Frankfurt a. M. 1896, S. LX, Anm. 21.

[1]) Dies dürfte weniger auffallend erscheinen, wenn man bedenkt, daß auch die Midraschim über den Tod Mose's ursprünglich zu liturgischen Zwecken verfaßt, resp. verwendet wurden. Bekanntlich werden am zweiten Tage des Schlußfestes (שמחת תורה) der letzte Pentateuchabschnitt, der die Schilderung des Todes Mose's enthält, und, als Haftara, das erste Kapitel des Buches Josua, das ebenfalls vom Tode Mose's spricht, in der Synagoge vorgelesen. Im Anschluß hieran wurden entsprechende midraschische Vorträge gehalten, und

Tatsächlich entnahm Herr Faitlovitch den Text einem äthiop. Gebetbuche, das er bei seinem Aufenthalte in Abessinien von einem Dabtarâ (Ḟalascha-Priester) zur Benutzung erhielt.

Der äthiop. Text ist vom Herausgeber ins Französische und »pour faciliter aux Juifs du monde entière la lecture de cette Mort de Moïse,« auch ins Hebräische übersetzt. Den arab. Texten ist ebenfalls eine französische Übersetzung beigegeben. Die Übersetzungen des Äthiopischen sind nicht immer korrekt, wofür wir einige Belege folgen lassen.

Seite 9 Zeile 9 war das äthiop. nadet besser mit עָנִי, Armut, zu übersetzen; daselbst Zl. 11 l. וכסאו für וכסאי; S. 10,[2] und 11,[3] ist וחסדים עצומים keine Übersetzung für wamĕharat futûn = ורחמים במהרה (»prompte miséricorde«); S. 11,[8] für את החיה (!) אֲשַׁלַּח l. אֶשְׁלַח חיה; S. 15,[4] ist mĕĕr falsch durch יִסּוּרֵי (franz. S. 25: les affres) wiedergegeben, wo רֶגַע (bezw. moment) zu erwarten war; daselbst Zl. 4 ist ta'amechat mit (!) ותתחנן (franz. supplia) übersetzt, wofür ותֹּשַׁק oder וַתְּנַשֶּׁק (vgl. S. 19,[1]) zu setzen war; daselbst Zl. 6 ist das Adverbium dâgma hebr. und franz. unübersetzt geblieben und darum der Satz falsch konstruiert — sollte heißen: maintenant nous nous séparons de nouveau und hebr. מעתה הננו נפרדים שנית (מאבינו); daselbst Zl. 10 ist menta jâbakĕjaka nicht »pourquoi te lamentes-tu«, sondern qu' est ce qui te fait pleurer? und hebr. מה זה יעוֹרֶרך לבכיה; daselbst Zl. 8 sind im hebr. vor אבי אשתי drei äthiop. Worte unübersetzt geblieben, füge hinzu: שני בני יעוררוני לבכיה, das eine Antwort auf die vorhergegangene Frage Gottes ist; S. 18,[5] fehlen hinter הנגללת die Worte ויך את האבן ההוא

der von Jellinek herausgegebene מדרש פטירת משה ist nach Jellinek (I, S. XXI) zu gleichen Zwecken verfaßt worden. Vgl. Zunz, Ritus, S. 87 und besonders Rosenfeld a. a. O. S. 91 ff., wo die auf den Tod Mose's gedichteten und in verschiedene Ritualien aufgenommenen Pijjutim nach Zunz und Anderen zusammengestellt sind.

und hinter והוא die Übersetzung von tafsîmo (s. weiter unten), wofür dort מלאה zu setzen war: daselbst Zl. 7 streiche das sinnstörende כמו und Zl. 8 setze ולא für והאם und streiche das darauffolgende Fragezeichen; S. 19,[4] ist גופו falsch für gasû, das »sein Gesicht« bedeutet; S. 20,[2] übersetzt Herr Faitlovitch das äthiop. wa-nûchû mit ומישקלו (!), wofür entsprechend dem franz. stature, וקומתו zu setzen war.

Zum Schluß sei hier noch, dem von Herausgeber in seiner Einleitung ausgedrücktem Wunsche entsprechend, auf einige Fehler im äthiopischen Texte hingewiesen: S. 10,[2] für mahrat l. měhrat; das. Zl. 11 für fatarkě l. fatarkû; S. 11,[2] für sanâjě l. sanâja (Accus.); das. Zl. 3 und 10 ist für tasatěwô wohl tasatějô zu lesen (?); S. 16,[5] für halawě l. halawû und Zl. 9 für 'ankehatōmu (mit Haut) l. ankě hatōmu (mit Hoj); S. 18,[10] für taf'îmo l. tafsîmo (Inf. von fasámma III, 1) S. 19 letzte Zeile für jecheder, das im Indikativ ohnehin jachader lauten müßte, l. jceheser Subunktiv von chasára.

Miszellen über Saadja.

Von **Samuel Poznanski.**

V.*)

Ein Saadja beigelegter hebräischer Kommentar zu Kohelet.

Die Handschrift der Bodleiana Neub. 359 enthält an erster Stelle einen hebräischen Kommentar zum Hohenlied, der nach der Angabe des Kolophons aus dem Arabischen übersetzt ist und Saadja Gaon zum Verfasser haben soll: דע אחי כי עשיתי בקשתך ושאלתך כמה (במה l.) ששאלת ממני להעתיק לך פי' ר' סעדיה גאון של מגלת שה"ש ע"פ אשר השיגה דעתי מה שראיתי להעתיק דבור ערבי ללשון הקדש העתקתיו ומה שראיתי שאין אדם יכול להקריבו לענין להבין פירושו פירשתי לך לדעת ענינו בלה"ק ולא העתקתי הדבור של ערבי מפני שהוא דבר כבד לאיש חסר חכמה כמוני לשון ערב ואע"פ שלא היו דברי ממולאים אמרתי ויהי מה ארוץ וזה הכל כדי להשלים רצונך ואין התמימות והשלמות כ"א לאלוה לבד[1]). Dieser Kommentar ist nun auch einigemal im Druck erschienen, und zwar edierte ihn zuerst Isaak Akrisch aus einem Kodex, der acht Kommentare zum Hohenliede enthielt, in dem Schriftchen שלשה פירושים על שיר השירים (Konstantinopel ca. 1577), wo er fol. 10b Z. 12 bis Ende einnimmt[2]). Dann erschien er in einem besonderen Werkchen in Prag 1608 u. d. T. פירוש רב סעדיא גאון ז"ל על מגילת שיר

*) S. Monatsschrift 39, 441—446; 41, 203—212; 44, 400—416 und 568—529; 46, 364—372. — Zu Miszelle IV (»Saadjas Uebersetzung zum Buche Ester«), vgl. noch JQR. XVII, 389 und die dort zitierten Stellen.

[1]) In den sofort zu erwähnenden Editionen finden sich einige Varianten zu diesem Kolophon. So על מגלת שה"ש (anst. של מגלת שה"ש); ע"פ אשר ה' ד' מה שראיתי (anst. באשר השיגה דעתי להעתיק דבור ערבי לאיש חסר חכמה (anst. לאיש חסר חכמת לשון ערבי כמוני; (להעתיק ד' ע' כמוני לשון ערב) u. s. w. Vgl. auch Bacher in der S. 722, n. 2 anzuführenden Abhandlung, p. 51.

[2]) Dabei ist zu beachten, daß nach fol. 12 die Pagination irrtümlich als 17—20 gezählt ist (anst. 13—16).

השירים אשר הועתק מלשון ערבי ללשון הקדש (8 Bll. in kl. 4°). Diese beiden Ausgaben, und besonders die erste, sind sehr selten. Endlich fügte ihn Jehuda Löb Margalioth als Anhang seinem Werke אור עולם (Fr. a. O.1777; Prag 1782) bei. In dieser Ausgabe fehlt aber nicht nur die verhältnismäßig ausführliche Einleitung und das genannte Kolophon, sondern bietet auch der Text eine bedeutend gekürzte und vielfach abweichende Rezension dar[1]). Außerdem giebt hier Margalioth neben diesem Kommentar, den er פי' ש"ה ברוך פשט nennt, noch homiletische Anmerkungen zum Hohenlied, ebenfalls angeblich von Saadja (הגהות מרבינו סעדי' בפי' ש"ה ע"ד דרש), welche er 12 Predigten Saadjas, die Jehuda Saraval aus dem Arabischen übersetzt und die sich in seiner Bibliothek handschriftlich befanden, entnommen hat[2]).

Daß nun dieser Kommentar, der ganz midraschartig gehalten ist und nach dem im Hohenliede alle Ereignisse von dem Auszug aus Egypten bis zur messianischen Zeit in allegorischem Gewande dargestellt sein sollen, aus dem Arabischen übersetzt ist, ist möglich, wenn auch aus dem Kolophon folgt, daß die Uebersetzung eine ziemlich freie ist. Daß aber sein Autor nicht Saadja sein kann, steht fest[3]). Uebrigens sollen seine Quellen und seine Stellung in der Auslegungsgeschichte des Hohenliedes bei Anlaß eines Neudruckes, den ich zu veranstalten gedenke, ausführlich dargelegt werden und ist hier also nicht der Ort, darüber zu handeln.

Nun folgt in der erwähnten Handschrift der Bodleiana auf den Kommentar zum Hohenlied ein solcher zu

[1]) Danach sind auch die Angaben Michaels in seinen Briefen an Zunz (Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft IV, hebr. Abteil., p. 32) zu berichtigen.

[2]) Nach Steinschneider (Arab. Liter. d. Juden, p. 59 ob.) sollen diese homiletischen Anmerkungen größtenteils ein Plagiat aus dem in den שלשה פירושים abgedruckten Komm. שאר ישוב des Jakob Provinciale sein, was aber durchaus nicht der Fall ist.

[3]) S. z. B. Dukes, Beiträge II, 104—109

Kohelet, dessen Einführungsworte lauten: אתחיל עתה פירוש ספר קהלת על פי אשר תשיג יד המעתיק. Dieser Kommentar, der einen ganz anderen Charakter hat, als der zum Hohenlied, liegt nun seit einigen Jahren ebenfalls im Druck vor, nämlich in der Edition David Fränkels (des Leiters des Vereins דובבי שפתי ישנים in Husiatyn), der ihn, nach der Angabe des Titelblattes, aus einer alten Handschrift herausgegeben hat und als seinen Verfasser Saadja Gaon nennt[1]). Ueber den Charakter dieser Handschrift gibt der Herausgeber gar keine Nachricht; es unterliegt aber keinem Zweifel, daß sie mit der der Bodleiana identisch ist, und nicht nur mit ihr in engem Zusammenhang steht, wie sich Bacher in seiner eingehenden Analyse dieser Edition ausdrückt[2]). Fränkel gibt nämlich an der Spitze des Kommentars als Vorwort des Uebersetzers (הקדמת המעתיק) das bereits erwähnte Kolophon zum Hohelied-Kommentare, das wörtlich mit dem in der Bodleiana übereinstimmt, und als Schluß dieses Vorworts — die soeben erwähnte Einführung zum Kohelet-Kommentar[3]), und bemerkt außerdem in einer Fußnote, daß seine Vorlage auch den Kommentar zum Hohenliede enthalte. Wie wir aber gesehen, folgt aus der Handschrift der Bodleiana durchaus nicht, daß hier auch der Kohelet-Kommentar Saadja zugeschrieben werde und scheint dies bloß eine Annahme Fränkels zu sein, die sich wohl in erster Linie darauf stützt, daß die Einführung zum Kohelet-Kommentare unmittelbar auf das Kolophon zum Hohenlied-Kommentare folgt, und daß in beiden von einem Uebersetzer die Rede ist. Dieser Umstand kann aber

---

[1]) קהלת עם פירוש רבינו סעדיה גאון ז"ל פעם ראשונה מתוך כתב יד ישן נושן עם מראה מקומות ממני דוד פרענקל Husiatyn 1903. 34 Bll. 8°.

[2]) »Ein angeblicher Koheleth-Komment. Saadja Gaons« (Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. IX, 1905, p. 50—56).

[3]) Nur heißt es hier am Schluß (nach den Worten על פי אשר תשיג יד המעתיק) noch הרוצה לקבל שכר מאת מי שאמר והיה העולם, was Neubauer in s. Katalog einfach weggelassen hat.

höchstens nur beweisen, daß beide Kommentare von einem Uebersetzer übertragen, resp. bearbeitet worden sind, nicht aber, daß auch die ev. arabische Vorlage einem und demselben Autor beizulegen sei.

Aber nicht nur äußere sondern auch innere Gründe sprechen gegen die Autorschaft Saadjas, wie dies von Bacher, nach dem allerdings nicht nur der Herausgeber sondern auch der Übersetzer und der Abschreiber ein Werk des Gaon vor sich zu haben glaubten, zur Evidenz nachgewiesen worden ist. Denn erstens ist die Art und Weise unseres Kommentars eine ganz andere als die Saadjas, und zweitens stimmen die hier z. B. gelegentlich angeführten Erklärungen zu Versen aus den Proverbien nicht mit denen Saadjas überein, wie man auch umgekehrt manche erhaltene Erklärungen des Gaon zu Koheletversen hier vermisst. Solchen Erklärungen begegnet man ganz besonders in den 'Amanât und seien hier einige Beispiele erwähnt: So zu I, 4 (Abschn. I; ed. Landauer 70, ed. Slucki 37); I, 14 ff. (Abschn. X; L. 248, S. 146); III, 13 (das.; L. 318, S. 161); VII, 1 ff. (das.; L. 319, S. 161); VII, 20 (Abschn. V; L. 176, S. 88); IX, 3—6 (Abschn. VII, L. 219; zw. Version ed. Bacher in Steinschneider-Festschrift, hebr. Abteil. p. 104 = S. 110; hier weicht unser Kommentar von Saadja ganz bedeutend ab) usw. Man vergleiche auch die Erklärung Saadjas zu III, 18—21 in Abschn. VI (L. 191, S. 96; und daraus bei Abulwalîd, s. v. ברא, wo ein vollständiger Exkurs über unsere Stelle), die eine ganz andere Auffassung enthält als unser Kommentar. Eine Reminiszenz an Saadja könnte man in der Erklärung zu I, 17 sehen, wo sowohl nach unserem Kommentar, wie auch nach Saadja (Abschn. X; L. 285, S. 146), Kohelet in הבמה הוללות, und שכלות die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen nach drei Dingen: nach Weisheit (in unserem Komm.: לרעת חכמה היא הכמת התורה), nach Freuden und Genüssen (hier: שמחת העולם הזה (במאכל ובמשתה והשחוק והישינה והישימוש [= תשמיש] וכיוצא בו) und

nach Besitz (Saadja: ישוב העולם; unser Komm.: קבוץ ממון ובתים וכרמים), nachweisen will (vgl. auch Guttmann, Die Religionsphilosophie d. Saadia, S. 262—63), aber das würde höchstens nur beweisen, daß unser Kommentator Saadja gekannt hat[1]).

Unser Kommentar ist also weder ein Werk Saadjas, noch steht sein Verfasser unter dessen direktem Einfluß. Es fragt sich nun, ob unter dem המעתיק an der Spitze des Kommentars ein Abschreiber oder ein Uebersetzer aus dem Arabischen zu verstehen sei. Bacher nimmt das letztere an, nur glaubt er, daß die Uebersetzung eine sehr freie sein muß, und daß beide Saadja beigelegte Kommentare von einem und demselben Uebersetzer, der etwa im XIV, spätestens im XV. Jahrhundert gelebt hat, herrühren (vgl. auch ob.). Nun lässt sich zwar aus dem Stil nicht entnehmen, daß wir hier eine Uebersetzung vor uns haben, aber doch ist es so. Es ist nämlich bisher nicht beachtet worden, daß unser Kommentar einfach ein gekürzter und stellenweise überarbeiteter Auszug aus der arabischen Erklärung des Karäers Salmon b. Jerocham zu Kohelet ist.

Salmon b. Jerocham, ein jüngerer Zeitgenosse Saadjas[2]), hat nämlich einen großen Teil der biblischen Bücher ins Arabische übersetzt und kommentiert, darunter auch Kohelet, das handschriftlich in Petersburg (erste Sammlung Firkowitsch nr. 599) und im British Museum (ms. or. 2517, Kat. Margoliouth I, nr. 254; vgl. RÉJ 41, 305) vorhanden ist (und außerdem Auszüge im Wiener Beth ha-Midrasch in Cod. Pinsker 40). Ediert davon sind nur einzelne Proben, und zwar in Pinskers לקוטי קדמוניות (zu I, 3,

[1]) Vgl. auch die von Bacher verzeichnete Uebereinstimmung in der Erklärung von אגור (Prov. XXX, 1; zu I, 1) und טוב (VIII, 13) und in der allegorischen Erklärung von Prov. V, 18 (zu IX, 9).

[2]) S. über ihn zuletzt Jew. Enc., s. v. (XI, 452), und JQR. XVIII, 220.

p. 112—113; zu VII, 16 b [nur in hebr. Uebersetzung], p. כ״ז; zu VIII, 11 [zum Teil], p. ר״א; zu IX, 9, p. קנ״ח), in Hirschfelds Arabic Chrestomathy, p. 103—109 (Einleitung u. Komm. zu II, 12—13; VII, 14 u. IX, 7—9), bei Günzig, Der Commentar des . . . Jephet . . zu den Proverbien, p. 34—35 (zu III, 21; vgl. JQR XIII, 341) und endlich hier im Anhang zu I, 5. 8. 18; III, 7 und VII, 16 b. Es genügt nun einfach diese Proben mit unserem Kommentar zu vergleichen, um die Richtigkeit der oben ausgesprochenen Behauptung festzustellen.

Aber, wie bereits bemerkt, hat unser Uebersetzer seine arabische Vorlage bedeutend gekürzt. Manche Kürzungen allerdings sind durch die Tatsache der Uebersetzung selbst bedingt. So wenn zu I, 8 die Bemerkung über תעבין fehlt, oder zu VIII, 11 die über die Wiedergabe von פתגם durch סבב. Andere wiederum mögen tendenziös sein, so wenn in der Einleitung der ganze Passus über die Erklärungsweise des Benjamin al-Nahawendi ausgefallen ist. Der Uebersetzer wollte nämlich nicht verraten, daß er ein karäisches Werk bietet[1]). Bei den meisten Kürzungen aber vermögen wir keine genügende Ursache zu finden. So sind z. B. von den ausführlichen Erklärungen zu II, 12[2]) und zu III, 21 nur einige Zeilen stehen geblieben. Dann fehlen von größeren Stücken: zu I, 3, wo im arab. Original zwei Passus mit den Worten פאן קאל קאיל (= ואם יטעון טוען ויאמר beginnen, in unserem Komm. dagegen nur

[1]) In der Einleitung Z. 2 ist außerdem noch zu ergänzen: כי שלמה קהלת [ואמר דברי קהלת וכו׳]. Dann ist noch zu bemerken, daß dem unverständlichen דברים נשמעים in Z. 3 im arab. Original עלי טאהר מסמועה entspricht, d. h. nach seiner wörtlichen Bedeutung (nicht allegorisch).

[2]) Bei diesem Vers ist noch besonders zu beachten, daß im arab. Original die Pluralform in עושהו als לשון גבורה erklärt wird, ähnlich wie נעשה in Gen. I, 26, wofür wiederum in der hebr. Uebersetzung der im Original fehlende Vers Deut. XXXII, 6 d angeführt wird, zum Beweise, daß עשה erschaffen bedeutet.

der zweite enthalten ist (so daß der Uebersetzer den ersten vielleicht einfach übersehen hat)[1]; zu III, 7, wo die Ausführung, daß עת לקרוע ועת לתפור manchmal bei einer und derselben Person Anwendung findet (wenn nämlich die Trauer, die das Zerreißen der Kleider verursacht hat, sich in Freude verwandelt, wie z. B. bei Jakob und Hiob), gänzlich fehlt; zu VII, 14 die Erklärung von וביום רעה ראה und von גם את זה לעמת זה עשה אלהים[2]). Auch die berühmte Stelle zu VII, 16, wo Salmon so heftig gegen Chiwwi al-Balchi polemisirt, ist hier ganz gekürzt wiedergegeben. Nicht nur fehlt der Name des Häretikers und ist durch Punkte ersetzt, sondern es fehlen auch ganze Stücke (so besonders über die Schriften des Ibn Rawendi und Ibn Suweid). Die Einwände Chiwwis dagegen und ihre Widerlegung sind ganz im Sinne Salmons gehalten und nicht in dem Saadjas, der sie (in 'Amanât Ende Abschn. III) ein wenig anders darstellt[3]). Also schon aus diesem Grunde war unser Kommentar leicht als eine Bearbeitung des Salmon zu erkennen. — Endlich ist zu bemerken, daß an einigen Stellen des Kommentars zwar kein bestimmter Passus des Originals fehlt, daß aber doch seine Ausführungen eine bedeutende Kürzung erfahren haben, so z. B. zu I, 3 am Schluß, zu IX, 8 am Anfang[4]) u. s. w.

[1]) Andererseits fehlte wiederum in Pinskers arabischer Handschrift der Inhalt des zweiten Passus, s. seine Bemerkung. Der Ausdruck ואם ישעין טוען ויאמר kommt in unserem Kommentar noch zu I, 9 vor.

[2]) Außerdem l. hier Z. 4 ונתן לו anstatt ונתן לא, dann Z. 7 יום לידה [נגד]. Von den Gegensätzen, die auch im arab. Original hebräisch gegeben sind, fehlen in unserem Kommentar noch: נגד שמחה אנחה נגד מלחמה שלום.

[3]) Danach ist auch Bacher p. 53 zu berichtigen. Zu beachten ist auch die Wendung: שלא תאמר כבר אני לומד דברי תורה ולמדתי מהם הרבה אלמוד עכשיו ספרים חיצונים וחכמות חיצונות, die einer midraschischen Phrase nachgeahmt ist, vgl. Sifre Deut. VI, 7 (§ 34): שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמוד חכמת אומות העולם וכוי. — Ueber ספרים חיצונים וחכמות חיצונות vgl. weiter unten.

[4]) Hier ist auch Z. 8 zu lesen ולמוד anst. ילמוד.

Andererseits ist wiederum zu konstatiren, daß die hebräische Uebersetzung manchmal dem arabischen Original gegenüber ein Plus aufweist. So zu I, 5 am Schluß die Bemerkung, daß die Sonne drei Benennungen hat: שמש, חרס und חמה. Dann die Bemerkung zu II, 13: וכל המתעסק בתורה בזה הגלות ויראה (l. יראה) כטה נחמות וימצא בה שעשועים שנאמר לולי תורתך שעשועי. Dabei ist der Ausdruck בזה הגלות überhaupt unserem Uebersetzer eigen und kommt noch an einer im Original fehlenden Stelle vor, nämlich zu III, 7 b: וטעם אחר בזה הגלות כשיאמרו אימות העולם לישראל דבר מן האמונה שלא יסכן עצמו לענות אותו שנאמר ואני בחרש לא ישמע (l. אשמע). Allerdings ist es möglich, daß dieser Passus nur zufällig in der Vorlage ausgefallen ist, da Salmon derartige Hinweise auf die Leiden Israels zu seiner Zeit auch in seinem Echa-Kommentar öfters hat (s. JQR XIII, 338)[1].

Viel interessanter aber als die bisher verzeichneten Kürzungen und Zusätze sind die zahlreichen Abweichungen vom Original, von denen hier nur die wichtigsten angeführt werden mögen. So führt z. B. Salmon zu I, 3 aus, daß Kohelet nur weltliche Bemühungen für eitel hält, d. h. nur solche, die »unter der Sonne« bewerkstelligt werden, nicht aber das Abmühen mit der Tora, die nicht »unter der Sonne« sondern vom Himmel, gemäß Ex. XX, 22, offenbart worden ist: וקו' תחת השמש ידל אנה קצד אעמאל אלאנסאן אלדי יעמלה תחת אלשמס פאמא אעמאל אלתורה פליס תחת אלשמס לקו' פי אלתורה כי מן השמים דברתי עמכם. Dieser Gedanke wird nun in unserem Komm. ganz entstellt: וזה שאמר תחת השמש ר"ל תחת השמים שנאמר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך. Auch zu III, 7 lautet Manches anders, als das im Anhang abgedruckte Original. — Noch interessanter ist eine kleine Aenderung zu I, 5, wo die zitierte Ansicht eines Gelehrten (וקאל בעץ אלעלמא ואמר גאץ אחר) hier als die eines Gaon

[1]) Ueber ein zeitgeschichtliches Naturereignis zu I, 10, s. Bacher, p. 55.

[l. אחד]) angeführt wird. Ob der Uebersetzer damit irgendwelche Tendenz verfolgt hat, ist schwer zu bestimmen, aber jedenfalls ist daraus nicht mit Bacher (p. 52) zu schließen, daß er ein Werk des Gaon Saadja vor sich zu haben wähnte und daher obige Ansicht als die eines »anderen« Gaon bezeichnete, da doch wohl ohne Zweifel אחר (nicht אחר) zu lesen ist, und da diese Ansicht, wie sich jetzt erweist, nicht ein Zusatz des Uebersetzers, sondern aus dem Original geflossen ist.

Dagegen dürften zwei andere Abweichungen nicht ohne eine gewiße Absicht vom Uebersetzer vorgenommen worden sein, nämlich zu I, 8, 18, wo die zu erlernenden »jüdischen« Gegenstände aufgezählt werden. So heißt es an erster Stelle: . . . ואומר (ר"ל קהלת) לבן אדם למוד התורה ופירושיה ומקרא ופירושיה ואחר כך משנה וטעמי' ואחר כך אומנות במה שתתפרנס ואם תבקש דבר אחד מן ספרים חיצונים תיגע ותטריח את בישרך בדבר שלא יועיל וכו', welcher im Original einige ganz harmlose Worte entsprechen. Die andere lautet: . . . כשידע בן אדם חומש אומר אלו חייתי יודע נביאים וכשידע נביאים יאמר אלו חייתי יודע משנה ותלמוד וכשידע זה הכל יאמר אלו חייתי יודע ספרי רפואות וכשידע רפואות ויתן שקוייו לחולה יאמר שמא לא ירפא והוא כל ימיו דואג, wofür ebenfalls im Original etwas ganz anderes steht, nämlich, daß wenn der Mensch seine medizinischen Kenntnisse erweitert, er bei jeder Veränderung seines Körpers beunruhigt ist, und wenn er die Eigenschaften der Pflanzen und der Thiere erkennt, er sich fürchtet, sie zu genießen u. s. w. Ein Zusatz des Uebersetzers dürfte auch zu II, 14 das Zitat aus Tamid 32 a: כענין שיאמרו חכמים איזהו חכם הרואה את הנולד sein (s. Bacher, p. 52 unt.); dann auch die Aufzählung der guten Werke zu III, 1: . . . ויעשה מצות ילך לברכת מילה וביקור חולים וקיבור מתים וניחום אבלים וברכת חתנים ילך לתפלה פעם במלאכתו ופעם במלאכת שמים ופעם לבית המדרש ולכך נאמר לכל זמן.

Schwer dagegen ist zu entscheiden bei manchen Stellen, die dem Midrasch entnommen oder nachgeahmt

sind, ob sie von Salmon oder vom Uebersetzer herrühren. Denn wiewohl Salmon ein geharnischter Gegner des Rabbanismus gewesen ist, so konnte er sich doch dem Einfluß der Traditionsliteratur nicht ganz entziehen. Dies ist der Fall in seinem Kommentar zu Echa, von dem der zu Kap. I gedruckt vorliegt (s. JQR XIII, 337), und dies dürfte auch der Fall in dem zu Kohelet sein, umsomehr als diese beiden Kommentare, soweit sich aus den gedruckten Proben schließen lässt, ein homiletisches Gepräge und eine paränetische Tendenz haben. Von solchen midraschischen Stellen in unserem Kommentar will ich besonders auf drei hinweisen: Zu I, 1: ולמה אמר בן דוד להודיע יחוסו . . . ושהוא נביא בן נביא משיח בן משיח מוכחר [בן מוכחר] מלך בן מלך וכו', vgl. dazu Kohelet Rabba z. St.: מלך בן מלך חכם בן דוד. Zu IX, 8: וי"א שיהיו בן חכם צדיק בן צדיק אבגינום בן אבגינום[1]) מעשיך כלם לשם שמים כי הבגדים שאינן טהורים הם המעשים שאינן טובים כאשר תדע מן יהושע הכהן [הגדול] שאמר ויהושע היה לבוש בגדים צואים בעבור שלא ענש את בניו מלהתחתן בעמי הארץ וכשעזבו אותם אמרו הסירו הבגדים הצואים וגו', vgl. dazu Sanhedrin 93a (s. auch Targum und die Komm. zu Zach. III, 3). Dann zu XII, 11: דברי חכמים כדרבונות וגו'. כשם שהדרבונות מישרים את הבקר בשעת ההרישה כך דברי החכמים מישרים את האדם לדרך ישרה וכו' vgl. dazu den Ausspruch des R. Eleasar b. Asarja (Tosefta Sota VII, 11): מה דרבן זה מכוין את הפרה להביא חיים לעולם כך דברי תורה מביאין חיים לעולם[2]). Alle diese Aussprüche sind zwar keine wörtlichen midraschischen Zitate, aber doch schwebten diese dem Verfasser oder Uebersetzer vor.

Der paränetische Charakter des Kommentars hat es unserem Uebersetzer überhaupt sehr erleichtert, seine Bearbeitung in das Gewand einer rabbanitischen Erklärung zu Kohelet zu kleiden, umsomehr als wohl Salmon auch

[1]) In מדרש זוטא, ed. Buber, und im Jalkut z. St. wird als Autor dieses Ausspruches R. Jizchak bezeichnet.

[2]) Ueber die Parallelstellen vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I², 314.

zu Kohelet, ebenso wie zu Echa, sein karäisches Bekenntnis nur ganz selten durchschimmern lässt (s. JQR, l. c.). Ein solcher karäischer Reflex ist vielleicht nur der Passus zu VII, 16 a: ודע כי מצות עשה ומצות לא תעשה שנתן הקב"ה לישראל עליהן אין להוסיף ומהם אין לגרוע שנאמר לא תוסיפו על הדבר אשר נתן לכם (sic) ולכך אמר בכאן אל תהי צדיק הרבה, wo vielleicht Salmon die übliche karäische Beschuldigung gegen die Rabbaniten, daß diese das Verbot Deut. IV, 2 übertreten, wiederholt hat. Doch habe ich leider nicht die Möglichkeit, diesen Passus mit dem arabischen Original zu vergleichen. Charakteristisch für Salmon ist auch der exegetische Terminus (zu V, 19 u. X, 19) מנהג עצמו ומנהג אחרים, der nun auch in s. Kommentar zu Echa I, 1 (ed. Feuerstein p. VIII, l. 1; vgl. JQR, l. c., 338 ob.) gebraucht wird (was ebenfalls bei Bacher p. 54 nachzutragen ist). Dann der Ausdruck ספרים הצונים, der hier nicht weniger als fünf mal vorkommt: zu I, 1. 8. 13; VII, 16 u. X, 15, und außerdem חכמות חיצונות, der sich zweimal wiederholt: zu VII, 16 (vgl. ob.) und XI, 12 חיצונות [l. מחכמה] מחכמה). Diese Ausdrücke entsprechen den arabischen אלכתב אלבראניה und אלעלום אלבראניה[1]), und Salmon ist ja durch sein Eifern gegen profanes Wissen und profane Bücher ganz besonders bekannt (s. Pinsker, p. 134).

Eine Analyse des Kommentars zu geben, ist nach der eingehenden Abhandlung Bachers überflüssig. Nur will ich zuletzt noch auf zwei Stellen hinweisen: auf I, 8, wo der Uebersetzer die Worte des Original וגמיע וכל מיני אלאלואן ואלטעום in ungeschickter Weise durch

[1]) Im arab. Original kommt allerdings zu I, 8 der Ausdruck אלכתב אלבראניה und zu VII, 16 אלעלום אלבראניה nicht vor, dafür aber zu I, 18 עלום אלדניא = עלום חכמת העולם, was an den S. 726 n. 3 aus dem Sifre zitierten Ausdruck חכמת אומות העולם erinnert. Vgl. auch כתאב אלבראני bei Salmon zu Echa I, 8 (ed. Feuerstein, p. XXIX l. 20). Ueber אלעלום אלבראניה, das auch Kirkisâni hat, s. noch Goldziher, Kitâb ma'ânî al-nafs (Berlin 1907), p. 28*—29*, und mein שני ספרים חדשים מארץ הגר (Warschau 1907), p. 14.

צביעות (= צבעים) וכל הדברים שמהם מתוקים ומהם מרים ומהם מלוחים wiedergibt. Dann auf IX, 9, wo ihm ein arges Mißverständnis widerfahren ist; hier heißt es zu ראה חיים im arabischen Original (bei Hirschfeld, p. 108, l. 22): למא קדם דכר אלאכל ואלשרב ואלכסוה אצאף אלי דלך דכר אלחרמה ואלטהארה כקו' יהי מקורך ברוך אילת אהבים ויע"ח, d. h. nachdem Kohelet Essen, Trinken und Kleidung (in V. 7—8) erwähnt hat, fügt er noch die Frau und die Reinheit hinzu, cf. Prov. V, 18. Unser Uebersetzer las nun אלחכמה anst. אלחרמה und hat demgemäß: בעבור שזכר האוכל והמשתה והמלבוש זכר החכמה והטהרה שנאמר יהי מקורך ברוך וגו' אילת אהבים ויעלת חן וגו', was natürlich keinen Sinn gibt.

Anhang.

Aus Salmon b. Jerochams arabischem Kohelet-Kommentar[1]).

a) I, 3.

וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף[2]) זורח הוא שם: ויישרק אלשמס ויגיב אלשמס ואלי מוצעה זאהף שארק הו תם:

דכר אלחכים אישראק אלשמס וגיבתהא תנביה לבני אדם אן יעלמו כיף אתקן אלבארי ע"ו (= עז וגל) מן ששת ימי בר' עלי מא יאשהדוה מן אשראק אלשמס ומגיבהא ואן אלתדביר לא יתגייר כקו' מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה לידל בדלך עלי וחדאניתה סב' ות' ואן אלאנסאן יגב אן יתאמל דלך וימיזה ויעלם אן הדא פעל צאנע קאדר כק' שאו מרום עיניכם ור' וקאל בעין אלעלמא אן מעני קולה ואל מקומו שואף זורח הוא שם אשארה אלי עודה אלאנסאן וחשרה יעני כמא אן ללשמס אבתדי ותזאיד וכמאל ונקצאן ועדם תם תעוד כדאך אלאנסאן לה אבתדא ותזאיד וכמאל ונקצאן ועדם תם יעוד[3]) פי וקת תחית המתים. וקו' וזרח מדכר

[1]) Eine Kopie aller dieser Stellen aus ms. Brit. Mus. or. 2517 verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Rev. G. Margoliouth, dem auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Die Schreibweise ist ganz die der Handschrift.

[2]) Ms. הוא שאף.

[3]) Ms. תעיד.

לאן אלשמס פי אלעבראני מדכרה ומונתה כקו׳ תזרח השמש יאספון וקאל השמש יצא[1]) ע״ה (= על הארץ).

b) I, 8.

כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר לא תשבע עין לראות ולא תמלא אזן משמע: כל אלכלאם מתעבין לא יטיק אמר ליתכלם לא תשבע עין מן אלנטר ולא תמתלי אדן מן אלסמאע:

קלת מתעבין עלי מא יחסן פי לגה אלערב וחקיקה אללפטה תעבין. למא קאל אלחכים הבל הבלים תם קאל מה יתרון לאדם אקאם אלברהאן עלי צחה קולה מן אלשאהד פקאל דור הולך ודור בא עלי מא שרח תם קאל ודור בא לידל עלי אלחדת תם וצף אשראק אלשמס וגרובהא לידל עלי אלתגייר ואלזואל תם שרח אמר אלפצול ואלאודיה לינבה עלי אלאנתקאל לאן אלאשיא להא מדכר ומנקל תם קאל ולו קצדת אן אתכלם עלי שי אן פי אלעאלם[2]) מן דקיקה וגעלה מן אמר אלכואכב ואחד ואחד ואמר אלנבאת ואחד ואחד ואמר אלהויה ואחד ואחד. וכדאך אלאמיא וגמיע אלאלואן ואלטעום לטאל עליי דלך פקד אקנע במא שרחתה לך באכתצאר ואדא כאן אלאמר עלי הדא פיגב אן לא תשגל באלך במא לא תבלג אלי אכרה ולא תדרך אקצאה כקו׳ לא יוכל איש לדבר. קאל סלימאן ואן אנת אשגלת באלך בעלם דקאיק אמור אלכליקה וגאמץ מעאני כיפיאתהא לא תשבע עינך מן אלנטר ולא תמתלי אדנך מן אלאסתמאע אי אנה שי יטול עליך אלבלוג אלי אכרה ואלוקוף עלי אקצאה ועליך מן אלאמר מא ישגלך ען הדא אלמעאני והו אמר אללה ונהיה אלדי ינב אן תפרד באלך לה ותשגל קלבך בה כקו׳ והיו הדברים האלה אשר א׳ מצ׳ היום [על לבבך] ושננתם לבניך. פכאן שלמה ע״ה חת אלאנסאן בהדא אלקול אן יתפרג למא ינפעה ויכון אעוד עליה מן אכרתה לקו׳ לשמור את מצות י״י ואת חקותיו אשר א׳ מצוה ה׳ ל׳ ל׳ וקאל אשר יעשה אותם ה׳ וחי בהם.

c) I, 18.

כי ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב: אן בכתרה אלחכמה כתרה אלגיט ומן יזיד אלמערפה יזיד וגע:

למא קאל סלימאן ואתנה לבי לדעת חכ׳ והדא אלקסם אלאול ישרה דלך פקאל כי ברב חכמה רב כעס יעני אן אלאנסאן אדא אכתר מן עלום הכמת העולם

[1]) Ms. יצאה.

[2]) Wohl zu lesen: עלי כל שי אלדי פי אלעאלם.

אזאד גיט עלי נפסה כיף ליס יצל אלי אלכל פהו אבדא קלק וגע אלקלב לאנה שי ליס לה אכר כקו' עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגי' ב'. ויוסיף ד' יו' מכ' יעני אן אלאנסאן אדא זאדת מערפתה ואכתבר טב נפסה פהו כל וקת וגע אלקלב אדא שאהד תגייר פי נפסה או סקם או עלה ואן אזדאד עלם טבאיע אלנבאת ואלחיואן פהו אבדא מתפזע מן אכל שי מנהא פאן לם יאכל פהו קלק ואן אכל פזע.

d) III, 7.

עת לקרוע ועת לתפור עת להשות ועת לדבר: וקת לשק אלתיאב ווקת ללכיאטה וקת ללסכות ווקת ללתכלם: והדא איצא עלי אלוגוד יקול וקת אלמציבה חסן שק אלתיאב כק' ויקרע יעקב שמלותיו וקאל ויקם איוב ויקרע את כעילו ווקת אלפרח ואלאעראם כיאטה אלתיאב חסן כק' פי וקת תזוג יצחק ויוצא העבר כלי כסף וכלי זהב ובגד'. וונה אכר פי קו' עת לקרוע ועת לת' יגוז אן יכון קצד בהדא למא שק יעקב תיאבה וקת אלמציבה כיטהא וקת אלפרח למא בשר כיוסף אנה חי ומעני אלכיאטה ליס גיר אלפרח ואלסרור ואנתמאעה מע יוסף וכדאך רגוע חאל איוב כק' ויוסף[1]) י"י את כל אשר לאיוב למשנה. וכדאך פי כל ואחד ממא דכר חסן פי וקתה וכדאך וקת יחסן אלסכות כקו' ואיש תבונות יחריש ווקת יחסן פיה אלכלאם כקו' דברי פי חכם חן וקאל איצא פי אלסכות שומר פיו ולשונו [שומר מצרות נפשו] נוצר[2]) פיו שומר נפשו וקאל פי אלכלאם ודבר בעתו מה טוב פכל ואחד גייד פי וקתה.

e) VII, 16.

ואל תתחכם יותר אי כמא אמר אן לא תזיד עלי נפסך פי מא אמר ונהא כדאך אמר אן לא יתחכם פצל אי יקול אתעלם עלום אלדניא ויתרך חכמה אלתירה וקד שרח הדא פי אכר אלספר בקו' ויותר מהמה ב' הזהר עשות ספרים הרבה פכיף מן לא הם ולא וכד לה אלא יטוף אלמדן ואלאסואק יטלב כתב אלבראני[ה] מתל כתב אלפלאספה וכתב אבן אלראונדי[3]) וכתב אבן סוד אלדאעיה אלי אלכפר באללה ובאנביאה ובכתבה אכד אללה אלחק מנהם ממן הדא אפעאלה ושרקה פאן תלך אלמכלדה אהלהא פי גיהנם ובאין מן יאכד דראהם אלעניים ואליתומים

[1]) Ms. וישב.
[2]) Ms. שומר.
[3]) Dadurch ist die Emendation Pinskers (p. כ"ז) bestätigt.

ואלאלמנות וינפקהא פי מתל הדא אלכתב ולא יכאף מן אלרחמן ולא יתקיה ואדא קיל להם אן הדא אלפעל חראם אסתנהלו מן ינכר עליהם והזו בה ואדא כלו בעצהם מע בעץ תנקצו באנפסהם דון אללה ובכתאבה ואללה יאכד חקה מנהם ויהתך סתרהם בין אלאמה ולא ירפע להם שאן ולא עלם ויגעלהם מתן קיל פיהם והיתה ידי אל הנביאים החוזים שוא הם ועוזריהם ודורשי שלומם ושיבתם עם כל וקמים על ידאי י״י והיועצים עליהם עצת רע אטן ואטן.[1])

וקו׳ ואל תתחכם יותר ביער קולה אל תהי צדיק הרבה יעני לא תתערץ עלי ביאני כתאב אללה פתקול ולם תעבד בכדא ולם לא יתעבד בכית וכית מתל מא אעתרץ חיו אלכלכי[2]) לענה אללה פקאל לם תעבד באלקראבין אן כאן לא יגדא ולם תעבד בלחם הפנים אן כאן לא יאכל ולם[3]) תעבד באלסרג אן כאן לא יתצי וקד רדו עליה אלעלמא ובכתוה וקאלו לה יא נאהל כיף יגדא באלקראבין ואלנאר יאכל בעצהא ובעצהא יאכלה אלכהנים וכיף יאכל לחם הפנים ואלכהנים יאכלוהא כק׳ והיה לאהרן ולבניו ואכלוהו ב״ק וכיף יהתאג יתצי והו כאלק אלנאר ואלנור כק׳ ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור וקאל אלנביא ישעיהו ע״ה יוצר אור ובורא חשך וקד תעאלי עז וגל מן הדה אלצפאת ותכרא[4]) בקו׳ האוכל בשר אבירים וערף אנה סב׳ ותע׳ לם תעבד בדלך ואנמא הו לנפע אלאנסאן ומצלחתה כק׳ זבח לאלהים תודה וקראני ביום צרה פקו׳ אלאן ואל תתחכם יותר יעני לא תתערץ עלי כתאב אללה תע׳ ותטן אן מערפתך אקוא ואבלג כל יגב אן תתק באללה ותקבל גמיע מא אמרך כק׳ בטח בי״י ועשה טוב.

[1]) Ueber die Gewohnheit Salmons (und auch anderer älterer Karäer) ins Hebräische überzugehen, s. JQR, l. c., 338.

[2]) Also auch hier hat Salmon die ursprüngliche Lesart בלכי und nicht כלבי (wie bei Pinsker). Letztere Lesart findet sich auch nur in hebr. Quellen, so in Emunot Abschn. I (ed. Slucki, p. 20), bei Jehuda b. Barsillai, Abraham b. David (daraus bei Simon Duran מגן אבות 31 a בלאבי), Abraham Ibn Esra (so zu Ex. XIV, 27) und Saadja ibn Danân, die arab. Quellen dagegen haben immer בלכי. (Näheres darüber in meiner Monographie über Chiwwi in הגרון VII).

[3]) ms. ולא.

[4]) Pinsker hatte hier ותבדא und konnte daher das Wort nicht übersetzen. תעאלי steht hier parallel zu ותברא.

Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode.

Von A. Marmorstein.

VI. Elegie auf den Tod des R. Zadok. (Zweite Serie).

Ein lückenhaftes und schlecht erhaltenes Fragment beklagt den Tod eines R. Zadok. Ob wir denselben mit dem bekannten Gaon gleichen Namens indentifizieren dürfen oder eine andere Persönlichkeit dahinter suchen müssen, ist sehr fraglich. R. Zadok, der Gaon ist nach den Berichten 4580 (= 820) gestorben[1]). Die Nachrichten über ihn sind äußerst dürftig; die Nachfolger erwähnen seinen Namen mit größter Ehrfurcht, obwohl von seiner literarischen Tätigkeit nur winzige Reste übrig geblieben sind[2]). Die verstümmelten und schadhaft erhaltenen Wehklagen könnten die verlorenen Responsen auch nicht ersetzen; immerhin wäre es wichtig, die Kunde über das Leben und den Tod, über Tätigkeit und Wirkung eines Gaon aus dem Munde eines zeitgenössischen Schülers oder Kollegen zu vernehmen, der in persönlichem Verkehr mit dem verstorbenen Schulhaupte gestanden hat. Die Anhaltspunkte, die dafür und dagegen in Betracht kommen, sind folgende: Z. 28 unterstützt die Annahme, daß Tyrus der Ort seiner Wirksamkeit und des Todes war; ebenso Z. 23, wo der Schreiber der Briefe gedenkt, die er in Aleppo

[1]) Über ihn, s. אגרת רש"ג, ed. B. Goldberg, p. 42. Graetz, Geschichte, Bd. V. I. H. Weiss, דרו"ד, V, p. 43—46. Über seine Nachfolger jetzt A. Cowley. JQR. 1906, 400 ff.

[2]) Vgl. Joël Müller מפתח לתה"ג p. 74, שמו נקרא בחרדת קודש בפי הבאים אחריו לא נשארו מנוף תשובותיו כי אם עוללות

[צוכה] vom Verstorbenen erhalten hat. Allein es kann ja möglich sein, daß der Gaon auf der Reise vom Tode ereilt worden ist und in der Fremde zu Grabe getragen wurde, besonders Z. 26 scheint diese Vermutung zu empfehlen. Unmöglich ist es also nicht, daß vom Gaon R. Zadok die Rede ist. Jedenfalls besitzen wir die Charakteristik eines Schulhauptes oder einer sonstigen im öffentlichen Leben stehenden Persönlichkeit. Da seine Briefe und Responsen (Z. 16) erwähnt sind, so liegt die Annahme nicht fern, daß der Schwerpunkt seiner literarischen Tätigkeit besonders auf diesem Gebiete lag. Seine Gelehrsamkeit und Weisheit, und sein Charakter werden auch lobenswert hervorgehoben, sogar, was wir sonst in jüdisch-historischen Dokumenten und Chroniken gänzlich vermissen, seine äußere, imposante Erscheinung wird schmeichelnd gerühmt.

Das Fragment hat zwei Seiten, beide beschrieben, leider sehr schlecht erhalten.

כמראה הורד לעמק החכמה
כך מה נמתקו אמרי פיו ונמלצו[1]) ומה . . .
ומה [נמרצו] דבריו ביושר[2]) ומדות תכונתיו
מה מאוד נמרצו. זאת קומתו דמתה
לתמר[3]), תורתו בענביו משומר.
בלא . . . היך ברמז נרמז, וריח משרתו
הנה לישלום, מר לי מר . . .
צר לי צר אדוני רבינו צדוק עין ימיני,
מהללי מעלליך בזכרי יגוני, נפלאתה
מאהבת נשים . . .
שנות תמיד באהבת קדושים, מלכות
[ששים ו] שמונים פלגשים בלב פתוח
שיש לי שני . . .
אוהבי . . .
לבוא עד תכונתיך

[1]) Ps. 109, 103.
[2]) Hiob 6, 25.
[3]) HL. 7, 8.

כתביך היו לי
למשיב רוחי ולשמחת לבבי
תשוכתיך עזרוני חיל
נשארים על שכמי, אענדם על מצחי
ועתה הפוריתם (?) לפני במזרחו . . .
לבי סהרחר, כי אותם עזבוני כחי[1]) ויום
שמושחר כבדתו אנחי גם
שיחי. הלא מכתבך בא אלי צובה ויאמר אלי
לאמר: שובה, שובה התקשיב לבד, עלו
כבעל איבה. ותמיד במר מינקת
האהבה. מלשכין חצירך נסע
מלקרבה. ואני אנא אני בא
צור המעטירה[2]) אבד כלי חמדתך[3])
אבן יקרה רבינו צדוק פאר התורה
עליו אבלה המשרה
עטירה קבורה אלך לו
ואל גבעת
נתקנא אישה

VII. Brief an eine Gemeinde.

In diesem Briefe erfahren wir von Zwistigkeiten, welche die Ruhe einer nicht namhaft gemachten Gemeinde untergraben haben, so daß ein Gaon oder eine andere höhere Persönlichkeit in den Lauf der Dinge eingreifen mußte. Der Hintergrund ist ganz dunkel und der Grund der Streitigkeit ist sehr schwer oder vielleicht gar nicht zu enträtseln.

Der Schreiber ist ein Anwalt des Verfolgten, der vielleicht daselbst ein Amt bekleidete. Am wahrscheinlichsten dünkt uns die Vermutung, daß der Gaon oder Lehrer wegen seiner Lehre, die vielleicht ketzerisch oder sonst verdächtig erschienen ist, beschuldigt wurde und Unanehm-

[1]) Ps. 38, 11.
[2]) Jes. 23, 8.
[3]) Daniel 11, 8.

lichkeiten ausgesetzt war. Der Schreiber setzt sich für ihn ein, er bürgt für ihn und für die Richtigkeit seiner Lehren. Da wir die Personen nicht kennen, so kommt für uns nur die eine Tatsache in Betracht, daß der Schreiber auf die Gemeinde einen Einfluß ausüben kann und mit seinem Worte die Gemüter zu beruhigen vermag.

Der Brief ist auf zwei Seiten beschrieben, an den Enden stark beschädigt.

1 . . . אחד
רב לכם מוכחי ברב, כמה
תוכיחו איש כבד אוזן
נציב עופר — — —
5 אט לי בנער[1]) והזמן הרפה
צפו פי איכדה, כי הוא. על רוחות
נאמן, גם נפשי עמו חפקדה.
צוף פניו כמו חמה מהם לא
ירדה הוא מזריח הוא מעריב.
10 הודו כשמש זך, קר או חם
יאמר: שמש בגבי־עין דום![2])
לדכרו תחרב עופר, אחר
ממועד, אשים דיי זכרון.
שמו נפשי כפרו, לא בעדין ישים
15 כופר, צוף נעמו יתענן
כל יום בעד הגאון, ולחיי ובניו
החל שער לרקים סביב
ששניהם רקמת שרד
לית דכותיה בהם כתיב: הוא
20 מלך ביפיו[3]) לבדו ימלוך, תורתו
תורת אהבה, ממנה ולא
איתחלפה אם תימר מימה.

---

[1]) Hiob 15, 11.
[2]) Jos. 10, 12.
[3]) Jes. 23, 17.

VIII. Ein Brief an Samuel ha-Nagid I.

Der allmächtige Minister am Hofe zu Granada war, wie längst bekannt, ein treuer Beschützer seiner bedrängten Brüder in aller Herren Länder. Die neueren Genisa-Funde belehren uns auch, daß die Verfolgten oft genug die Güte Samuels in Anspruch genommen haben. Im Jahre 1066 wurden die Juden in Nordafrika, im sogenannten Magreb, verfolgt und die Heimatlosen wandten sich an den Nagid. S. Schechter[1]) veröffentlichte einen Brief, in welchem nur ein Einzelner an die Tür des Nagid klopft. In unserem Schreiben erwartet dagegen eine große Anzahl Vertriebener von ihm Rettung. Obzwar die Geschichte[2]) zwei gleichnamige Negidim kennt, Samuel ha-Levi Ibn Nagdila in Granada im XI. Jahrhundert und Samuel ha-Levy, Sohn des Arztes Chananja, im arabischen Egypten (um 1141), so ist doch kaum ein Zweifel, daß unser Brief an den berühmten Samuel gerichtet ist. Die Einleitung unseres Fragmentes, in welcher die Worte der Schrift auf den Propheten Samuel variiert werden, scheinen auf die außerordentliche Tatsache im Leben des Nagid (S. I.), daß er als Jude den hohen Rang eines Vesirs am Hofe erreichte, und auf seine weltliche Macht[3]) anzuspielen. Ferner dürfen wir nicht vergessen, daß wir in dem Briefe ein Seitenstück zu dem von Schechter veröffentlichten Schriftstück haben, welches sicher um 1066 anzusetzen ist. Drittens würden auf den egyptischen Nagid Worte wie אנחנו נעלה מטערב אל שמואל nicht passen (S. III, 1). Man beachte außerdem die Anspielung auf das Wanderleben des Nagid, der, bevor er in Granada eine Heimat fand, selbst mit seinem Wanderstabe die Länder durchkreuzen mußte (S. IV, 7).

[1]) s. Jewish Quarterly Review, Bd. XXII, p. 112.

[2]) s. A. Berliner, Die Nagid-Würde. Magazin fWdJ. (1890) XVII, p. 50 f. Med. Jewish Chronicles. Oxford 1888, I, s. 157 Luzzato בתולת בת יהודה, Nr. 18 u. 110.

[3]) Über die weltliche Macht Samuels II. konnte ich nichts erfahren.

Große Schwierigkeiten bietet bei alledem das Fragment. Vor allem sind die Seiten ungeordnet und fehlerhaft erhalten. S. I enthält einige auf den Propheten Samuel bezügliche biblische Wendungen, die als Wünsche und Segenssprüche auf den Nagid bezogen werden können. Doch könnte diese Seite ebenfalls auch den Schluß des Briefes bilden. Die folgende mit II. bezeichnete Seite, scheint die dritte Seite und die Fortsetzung des Briefanfanges zu sein. Sie könnte aber auch als besonderes Stück angesehen werden. Sie enthält die Bitte, der Nagid möge den Unglücklichen dazu verhelfen, sich in Zion niederzulassen. S. III ist vielleicht der Anfang des Briefes. S. IV Fortsetzung von S. V, S. VI—VII sind der Schluß, von den letzteren sind nur die ersten beiden Verse recht leserlich. Wir behalten die eigentümliche Paginierung bei, damit bei ev. Nachprüfung keine Verwirrung entstehe.

Was nun den Inhalt betrifft, so können für die zeitgenössische Geschichte folgende Tatsachen entnommen werden. Die Bittsteller sind aus Nordafrika (מערב), wohin auch der Schauplatz der Handlungen zu versetzen ist. Heimatlos irren sie in der Welt herum. Der Briefschreiber war wahrscheinlich der Vorsteher einer größeren religiösen oder politischen Gemeinschaft und scheint von Gegnern oder Feinden angegriffen und beim Gaon angeklagt worden zu sein, wogegen er sich hier verteidigt[1]).

S. I.

וידע כל ישראל [מדן ועד] באר שבע, כי נאמן שמואל לנביא לד'
ויגדל שמואל וד' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה ונאמן ביתך
וממשלתך על ישראל.
כסאך יהיה נכון עד עולם. אשרי אנשיך אנשי [אמת ?] [ודין ?].
העומדים לפניך השומעים את חכמתך.

[1]) S. III, Z. 13 scheint ein wichtiger Anhaltspunkt zu sein. Der Briefschreiber wollte die Fliehenden und Exulanten aufhalten, allein sein Bestreben war erfolglos. Z. 15 ruft er die beim Gaon Hülfe suchenden zurück.

יהי' ד' אלהיך ברוך אשר הפץ בך לתתך על כסא ישראל באהבת
ד' ותשרר לעולם וישימך למלך לעשות צדקה ומשפט.

S. II.

1 נגידים דבר[ו] נגד נגידכם, ותהגו באמת | אם. בו הגיתם.
3 בגן משרה, בגן תורה בגן הוד בגן עבור | ארו כאשר אריתם
5 ובשמו תטהרו מסיג וממום ונשא | פשעכם אם העויתם.
7 בהקריבכם מפי . . . ידיכם | אמור [אמרו] „מה זה עשיתם"?
9 שמואל מהרי ציון, ואמרו נאות שלום | שלו למה שאתם.
11 והשמיעו ברמה קול [ד]ממה, ויד רפה | שאו למה שח[תם]
13 שמואל קם ודוד אחריו בא שלו כאשר | ימי קדם שליתם.
15 בנות ציון ראנא בעטרה יעטרכם גבור | אליו עליתם.
17 עלו ציון ותבנו ותצליחו זבול קדם | בניתם.

S. III.

1 אנחנו נעלה ממערב אל שמואל כאשר | אליו עליתם.
3 סבכתם על מקומות הבדלח והשהם ומזה | לא צפיתם.
5 ידי לבי קראתים איך לאיתם וכנפי רעיוני | איך דפיתם.
7 הרוזי שיר בעת שקר עניתם ואיך עת | האמת ענתה קשיתם.
9 קשרתם כולכם עלי . . . עד לבא ברשע | לא רציתם.
11 . . . תמול רצים לידי ככא חיות | ליד נוח אתיתם.
13 נפוצתם בבקשי לאספכם כעדר מכלי | מרע הרועה תעיתם
15 לכו והתקבצו אלי אשימכם עדי גאון | ותדעו כי גאיתם.

S. IV.

1 אשר מנהרי עדן יצאתם ול[ה]שקות | עצי עדן זכיתם.
3 צעקתם עד אשר עד צען עברתם | ואת שאהבה נפשי ראיתם[1])
5 תפישון נהרי פישון ותבכו (?) לגילה מזבול | כאשר גליתם.
7 ונפש נע ונד אתם ידעתם ומר שיחו הכי גרים היתם

S. V.

1 הידעתם את נפש (?) — — —[2]) שהן אמרה | לבבכם איך נשיתם.
3 ותם לעדות חכמה ויראה והכסף והזהב | עריתם[3])

---

[1]) Vielleicht könnte man hier eine Andeutung finden, daß hier doch von Samuel II. die Rede ist.

[2]) Die Striche bedeuten, daß die kommenden Worte in einer separaten Zeile stehen.

[3]) Vielleicht soll לעירות und עריתם gelesen werden.

5 ויפים יעמוד להם לבדם ולא לכם אבל | טרחכם נשאתם.
7 חשבתם, כי עדי מרום עליתם ואיה השבי | ששם שביתם?
9 השבתם, כי עמדתם עם קדושים | ומרחוק מאוד השתחויתם.
11 לפי נגד . . . נגיד האל שמואל אשר ממעיני | צדקו דליתם.
13 ולמדו מדרכיו מהלכיו ושמרו מעלליו | ועשיתם.
15 שאו עבים שלומי אל את הכוכבים | אשר אירו עטיתם.
17 והעזו, והעידו אהבי עלי שהדומה | שחזיתם.

S. VI[1]).

1 אם עוד יחקור עדות אדמה, יאורים יענו | כאשר עניתם.
3 ראו פלגי יאור פלגי דמעה ראו באשר | בכו בכיתם.

IX. Ein Lobbrief auf Mose Maimuni.

Ein Fragment von vier Seiten enthält eine Lobhymne in Prosa auf Mose Maimuni. S. I ist schlecht erhalten, dafür sind S. II und III in bestem Zustand. Der Schreiber war sicher ein Zeitgenosse des Maimonides, und der Zweck seines Schreibens wird wohl eine Polemik gegen die Feinde des Verfassers des More-Nebuchim und Mischneh-Thora gewesen sein. Deshalb wird die Wirkung des Werkes in seiner zwiefachen Gestalt, als Bekämpfer des Aberglaubens, und in seiner anziehenden und veredelnden Kraft besonders hervorgehoben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Brief noch bei Lebzeiten Maimunis geschrieben wurde. Der fortlaufende Gebrauch des Praesens unterstützt diese Annahme[2]).

Die Anordnung der Seiten verursacht hier ebenfalls große Schwierigkeiten. Über allen Zweifel erhaben, ist der Zusammenhang von S. II und III. S. II schließt mit למען ייטב להם ולבניו und S. III beschließt den Satz mit dem Worte

[1]) VII konnte ich nicht lesen. Ich habe nur den Namen אברהם als Verfasser notiert.

[2]) Die Worte השם עמו יעלה מעלה לשונאיו setzen keine literarischen Gegner voraus, sondern persönliche Feinde. Der Kampf, der die Judenheit vom Nil bis zum Rhein in zwei Lager teilte und sich um und gegen den Namen Maimunis scharte, war vielleicht schon ausgebrochen.

לעולם. Wahrscheinlich und beinahe sicher ist, daß S. IV unserer Reihenfolge die Fortsetzung desselben ist, denn auf die Worte קודש לחול ובין טמא לטהור להבדיל בין מעיין ונחל folgt die Würdigung des משנה תורה. Nun vermuten wir, daß den Schluß S. I unserer Reihenfolge bildet. Jedenfalls fehlt Anfang und Schluß des Fragments.

S. I.

1 מן כבוד גדולת קדושת גפן אדרת צבי הארץ
[משה בן] מרנא ורבנא ר' מימן בגודל עבדי
השם יהי חבלו, וכסא כבוד ינחילו, אוזן [שמעה]
ותאשרהו, ועין ראתה [ו]תעיד יושרהו, תחת
5 כל השמים ישרהו, ועל מי לא יקום אורהו הכי קרא
[שמו] משה מושה עמו [מ]מימי השגגות, לבחור ימי (?)
אלה המעלים מים, המשביח שאון ימים,
ולא נודע ריקומם, ואם גן חכמתו כגן ד'
בארץ מצרים, ידו נטויה על ירושלים.
10 ראה ויתר הגולה הנמצאה במהלכו
המתפלל על זאת כל חסיד לעת מצוא[1])
תורת אל בקרבו ומשפט בני ישראל [על לבו]
יתהלל וביצרו לאומים . . .
יתהלל[2]) . . .

S. II.

1 בחצרות אלהינו יפריחו, עוד ינובון בשיבה, ימלאו
פני תבל תבונה. להשקות הצמאים תורה, מן
יקח [לקח], וידעו תועי רוח בינה, ורוגנים ילמדו לקח, לתבונה
קרא רעיתי, ולהבינה יונתי תמתי, והשכל ש"ס אביהו,
5 והתלמוד אביהו, ושפתיו ישמרו דעת. ותורה יבקשו
מפיהו, יצרו מנת חלקו וכוסו, משגבו ומנוסו, תומך
גורלו, והפיל בנעימים חבלו. עקב אשר שמר משמרת,
והתהלך לפניו, ודת ודין על ראשו יהדיו, היו
נתן על לבו את האורים ואת התומים לעמוד
10 לישרת לפני ד'. הוא ובניו כל הימים, ונשבעים, ולא

[1]) Ps. 32, 6.
[2]) Die letzten zwei Zeilen sind unleserlich.

ינחם, כי נחם עמו ועניו ירחם, להקים להם מקדש
צדק, להחזיק הבדק, ולבער הסדק, ולחשוב מחשבות,
ולהניף גם נדבות, להשיב לב אבות על בנים,
ולב בנים על אבות, [ולהכרית ?] מן הארץ את
הידעונים ואת האובות ולהגביר ברית אבות.
ברית אבות נסיני וללמד את בני ישראל את הדרך
. . . כל למען ייטב להם ולבניו

S. III.

לעולם. ויש תקוה לאחריתם. נאם ד' ושבו
בנים לגבולם, ברוך שומר הבטחתו לישראל, כי
לא תשכח מפי זרעו, ויאל להשיב ההוד
אל המקום אשר היה שם אהלו, נחלה להיות לו,
מכל בני [תכל] סגולה לת[ת] עליון ידו נשאר, והוד
שמים כסה, להמטיר על פני תבל ארצה, מלכים
ויעצי ארץ אנשי עצתו, וכל קדושי תבל בני בריתו,
ירעם בשבט לבבו ואמונתו, וינחלם וינהלם
על מי מנוחתו, וישקם מצוף תורתו, וניקם
דבש טוב אמרותיו. והם תכו לרגליו ישא מדברותיו,
כמלחמות ד' כי חגבו יחלוש גבורים. ובעדות נאמנה
לבני רעיוניו עדים, ובכתי התלמוד ד' נתן
לו לשון לימודים, צוה (?) ים התבונה, וגבר לדעת
דעות. ינוף דבר מגדלו (?) התורה עד דוד (?) הבדיל
[בין] קודש לחול ובין טמא לטהור להבדיל מעיין ונחל,

S. IV.

. . . בתוכו שקע זרע
. . . ומטלאות טומאה מעל
. . . וכסף וזרע תפארת
רושף בסף ובעונת המטים עקלקלותם
וצור הרבו . . . ההם בנפשותם, באור ספר
משנה תורה מוחדשו תבל; הוד וגדולה. ובצורות
ובאר וברית . . . קדושה וטהרה
פאר וברכה אחריו
הטהרה פרץ לעשות גוי אחד בארצנו
וקרב אותם אחד לאחד, והיו לבשר אחד.

הזהירם מטומאתם והזהרו וכבסו בגדיהם
והטהרו בדבש וחלב תחת לשונו ונשמת נצח ימינו.
. . . טליו ורבבי להחיות
שוב בחן הקצוות, דרכיו מעט
15 השם עמו יעלה מעלה לשונאיו
ועל זרעו בקרב הארץ לרוב ידגה ובתורה
והארז בלבנן ישגה. וברית ד׳
יום ולילה יהגה ותחת אבותיו . . .

X. Brief an einen Freund.

Dieser Brief ist zwar privaten Charakters, ein Freundschaftsschreiben eines Mannes, der im öffentlichen Leben gestanden hat[1]), an einen sonst unbekannten David, der ihn mit seinen Bitten aufgesucht hat. Der Antwort entnehmen wir Davids Leid und Wehe. Er war ein unglücklicher Mann, den die Schicksalsschläge hart betroffen haben, er verliert sein Vermögen, ist gezwungen, Haus und Hof zu verlassen, sein Weib wartet Tag für Tag auf seine Rückkehr, und als die Briefe, welche die Frau an ihn richtet, ungelesen zurückkommen, löst die Gattin mit einem Fluche das Bündnis. Schreiber will ihn trösten, muß sich aber kurz fassen, weil das herannahende Fest ihm Pflichten auferlegt. David scheint seinen Freund ersucht zu haben, bei einem Gläubiger zu intervenieren und zu versprechen, daß er seine Schuld bezahlen werde. Oder handelt es sich um eine Unterstützung? Jedenfalls war das Bemühen erfolglos. Schließlich hat er dem Unglücklichen noch zu melden, daß ein gewißer Tanchum[2]) einen Schuldschein vorzeige und eine Forderung von 300 Goldgulden gegen ihn habe. Jedoch vertröstet er David damit, daß Tanchum ihm ebenfalls soviel schuldig war und selbst mit der Zahlung gewartet habe.

[1]) Z. 24–6 sagt er ואני טרוד במועד בשירות העם.

[2]) Die Abreviatur שיצ ist hier auch in שומרהו צורו aufzulösen und nicht in שליח צבור, vgl. ähnlich W. Bacher, Monatsschrift f. GW. Bd. 49, p. 646.

Das Fragment hat 2 Seiten, zum Teil gut erhalten.

1 . . . וחלף
ד׳ נתן ד׳ לקח יהי שמו [מבורך]
. . . ומקח אחר . . .
יוקח וראוי לומר אם אסור
5 מי יודע, כי היה מכשול . . .
עושר אדם בחיתו, שמור לו לרעתו,
ושבים בנים בהתקיימם טובת אמם
יצא אשר . . . יולדיהם . . .
לקצור חייהם או ברוע דרכיהם ומעלליהם
10 או בחומר דיעותיהם ותקצר נפשם מאוד.
ולכן אהוכי וחביב [חביבי] וקשור בנפש אחיך
משבר גדול[1]) בחלק[2]) ומכה גדולה מאוד
צור [לבבי], כי שלה היית ופרפרת ושוקט
היית ופצפצת, באשר ירדת ממטונך,
15 והולך וגלית מביתך ומעונך אל . . .
להסתפח, ולהתכבד, להתיקר ולא להיפח.
ותעזב העזר, אשר בהרה בך להנזר,
. . . בחקיה לגדל ולרבות, להיות לו
למשיב נפשי לתאותו, והיתה מקוה יום
20 יום שתלך דרך מצפה. וזכור דוד,
חידודי ואל ירחיק הנדוד, והיה כי ארכו לה
הימים ומכתבים נשלחים, ורקים
ישבים נכלמים ותאמר בלבה „השלחה
נא ידיד הרוח" ונשף החשק חולי בראותו
25 איתו, וזכור ימי החשק, ותשלחהו ונפשה
שקר ואחר ימלא פיה [שחוק?]
וכמה מעשיות ישכחם . . .
בבניהם אבל אשרי מי שנלקה בנו
והוא רצוי לפני יוצרו, ואיך להרהר
30 אחרי מידות יוצרנו המשגל ממנו
לכבה האש הבערת לישכחך החמה

---

[1]) Es ist fraglich. ob hier nicht eine Lücke ist
[2]) Vielleicht אחי oder חביבי.

הנבערת ולאמר: לצרותיך דיי ולדבר על
לבך דברים טובים דברים ניחומים.
וכא אלי מכתבך ואני טרוד במועד
בשירות העם, לא היה לי פנאי לדבר,
ואחר המועד הנחוץ בתשובה ולא
היה רוח בעת להבין כראוי אבל לפי
שעה תקותי אשר בא לפי בנחץ ואשר
פצרת במכתבך, האיש ההוא, לא נתן
דבר ואין לך אחי להטריח על עצמך,
כי את מיוסר דיי לך מה שאתה, כי
מר תנחום ש"צ הוציא כתב עליך
בחוב ההוא. ואמר אני, היה לי חוב עליו,
והיה מדחה אותו מיום ליום עד
ממני קרוב לשלוש מאות זהובים.
ראוי לאדם לפרוע את חובו קודם
לכל דברו הפריעת בעל חוב מצוה לדיי
למכון ראיך ואשר . . . לנהם.

XI. Ein Begrüßungsgedicht an Abraham Nagid.

Das Fragment begrüßt einen Abraham[1]), wahrscheinlich einen Nagid, wie er seinen Einzug in Alexandrien hält. Wenn wir richtig sehen, feiert der Begrüßte eben seine Hochzeit (2. 8, 11)[2]). Erwähnt wird sein Bruder, der Fürst Chananel (6); ob dieser mit dem bekannten Talmuderklärer R. Chananel ben Chušiel zu identifizieren ist, wissen wir nicht. Z. 10 wird Abraham בר ציון genannt. Nun wäre zu untersuchen, ob Zion ein Personennamen war oder nicht. Soviel die Namenskunde lehrt, wird ציון nicht allein gebraucht, sondern nur im Zusammenhange mit בר, was hier doch unwahrscheinlich ist, da der Name nur wegen des Reimes angeführt wird. Das Gedicht war ursprünglich sicher länger, vom Fragment sind nur 3 ganze Strofen

[1]) So zu ergänzen nach Z. 10. Es scheint der Anfang des Gedichtes zu sein.

[2]) Wegen Z. 3 vielleicht unwahrscheinlich.

und dazu die letzte Zeile einer vorhergehenden, und die erste einer folgenden erhalten. Jede Strofe hat 4 Doppelzeilen. Die Reime sind Mittel- und Schlußreime. Die letzten Zeilen endigen stets mit ארץ.

I.

1 ויש חכם ונבון — אגיד והוא האב [ארץ(?)].

II.

איש מצליח ואיש תחכמון — כי ד׳ אלהיו עמו,
וחכמה מלא כרמון — ומשרת אלהיו על שכמו,
בבואו בשלום לנ א מ ון — וישמחו בו כל עמו,
5 יפרוש עליו הוד שלמו — אל נורא הארץ.

III.

שבא אחיו השר חננאל — אגיד היום בקהלי,
איש שר וגדול עמו אל, — חביבי אהובי ובן גילי
יזכהו לחפתו אל, — ונשיר לפניו כפי יכלי,
לשם ולתהלה בישראל, — יהי עוד כל ימי הארץ.

IV.

10 האל כל משאלתיך — ימלא אברהם בר ציון.
וגדול יהיה כבוד ביתך — וישלח עזרך מציון
יבלו בשלום ימותיך — וכען לך שר בטוב הגיון.
ברוך אברהם לאל עליון — קונא שמים וארץ.

V.

בחייכם ובימיכם שקוף אלד׳ במעוני.

Besprechung.

Kaufmann, David s. A. und **Freudenthal**, Max, Die Familie Gomperz. Frankfurt am Main, 1907. J. Kaufmann. XVIII, 437 S. 8°.

In Emmerich am Rhein, der letzten deutschen Stadt, die der alte Rhein auf seinem langen Wege grüßt, wohnte im Jahre 1600 mit Erlaubnis Johann Wilhelms, des letzten Herzogs von Jülich-Cleve, zu dessen Herrschaft die ehemals geldernsche Stadt gehörte, Salomo, der Sohn des Mordechai[1]). Er ist der Stammvater eines über Deutschland, die Niederlande, Österreich-Ungarn, Frankreich, England und die

[1]) Die Angabe Wassenbergs, daß im Jahre 1600 zum ersten Male Juden wieder in Emmerich eingewandert seien, muß mit einem Fragezeichen versehen werden. Der Elias Emmerich-Cleve am 1. Mai 1661 ausgestellte Schutzbrief des großen Kurfürsten könnte nicht, wie Freudenthal (S. 22) ja auch empfindet, von »undenklichen Zeiten« sprechen, seit denen Elias' Voreltern in Emmerich wohnten, wenn erst Elias' Großvater Salomon im Jahre 1600 dort sich niedergelassen hätte. Daß mindestens kurz vor 1600 Juden in Emmerich gewohnt haben, ist durch die Erwähnung der Gutchen Emmerich, Tochter des Seligmann zu Emmerich im Lande Jülich, die 1595 den Benedikt Scheier in Frankfurt a. M. heiratete (s. Dietz, Stammbuch der Frankfurter Juden, S. 57), erwiesen. — Ich möchte bei dieser Gelegenheit auch schon darauf hinweisen, daß Kaufmann doch zu weit geht, wenn er einen Emmerich, Cleve, Wesel unter den Juden des 17. und 18. Jahrhunderts ohne weiteres zur Familie Gomperz zieht. Die beiden Brüder Isaak Eisik und Abraham Aberle aus Emmerich, die nacheinander Rabbiner der Aschkenasim in Amsterdam waren, sind sicherlich keine Gomperz gewesen, wie schon ihre Rufnamen beweisen, die in der Familie Gomperz nur ganz sporadisch auftreten. Unter den Approbationen Abraham Aberles (S. 327[1]) fehlt die zu der jüdisch-deutschen Übersetzung der Bibel von Jekutiel Blitz vom 1. Elul 435 (1675), S. 2b. — Ebenso wenig möchte ich Chajjim und Moses Cleve, die sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Hamburg niederließen (S. 308), sowie Moses Cleve in London (S. 318 und D. Kaufmann, Ahnensaal S. 111) als Mitglieder der Familie Gomperz ansprechen. — M. Grunwald, Hamburgs deutsche Juden, S. 268, Fußn. 2 schreibt: »Kliwa bei Benjacob, Otsar ha-Sefarim 514, S. 74, Nr. 343. Gemeint ist בית ישראל von Israel Lipschütz in Cleve.

Vereinigten Staaten von Nordamerika verbreiteten Geschlechtes, aus dessen Mitte eine Reihe von Persönlichkeiten hervorgegangen ist, die, sei es im Rate ihrer Glaubensgemeinschaft, sei es des Volkes, unter dem sie lebten, zu hervorragender Stellung und geschichtlicher Bedeutung gelangt sind.

David Kaufmann, der der jüdischen Wissenschaft, zu deren glänzendsten Vertretern er gehörte, allzufrüh Entrissene, war der Gatte einer Frau, deren Vater und Mutter diesem Geschlechte entstammten. Zu Ehren seines Schwiegervaters und auf dessen Anregung hatte er in den neunziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts die Geschichte des Geschlechtes zu schreiben begonnen, ein Unternehmen, durch das Kaufmann auf das von ihm mit so großem Erfolge erschlossene Gebiet der jüdischen Familiengeschichte geführt wurde, und dem die jüdische Wissenschaft eine Reihe durch die »Lückenlosigkeit der Forschung« und die »Farbenpracht der Darstellung« sich auszeichnender Schriften verdankt. Indeß die Aufgabe, die er sich gestellt, war ihm nicht zu vollenden vergönnt, er hatte erst einige Kapitel, die Geschichte der Familie in Emmerich, Cleve und Fürth und teilweise auch in Wesel, Metz, Amsterdam und Prag niedergeschrieben, als sein jäher Tod die Gattin zwang, die Fortführung der Arbeit, die längst den Rahmen einer Familiengeschichte überschritten hatte, auf den Rat M. Branns hin an Max Freudenthal, den Biographen des Hoffaktors Moses Benjamin Wulff in Dessau und David Fraenkels, des Lehrers Moses Mendelssohns, zu übertragen. Freudenthals selbstloser Hingabe an das Vermächtnis eines Großen ist es zu danken, daß jetzt, nach mehr als 20 jähriger Forscherarbeit, zu der es der Durchforschung einer großen Reihe von Staats- und Gemeindearchiven bedurfte, und zu der ein »ganzer Stab von Freunden und [Gelehrten« der verschiedenen Himmelsrichtungen beigetragen hat, die Geschichte der Familie Gomperz an die Öffentlichkeit getreten ist. Und es muß zum Lobe Freudenthals gesagt werden, daß er dem Werke den Stempel der Einheitlichkeit aufzudrücken verstanden und, Kaufmanns Arbeit im Geiste Kaufmanns fortsetzend, ein Buch geschaffen hat, das, weit über die Bedeutung einer Familiengeschichte hinausreichend, eine Bereicherung der Wissenschaft, nicht nur der jüdischen, darstellt.

Aber für die Wissenschaft des Judentums haben, wie Freudenthal sagt, Kaufmann und er das Buch als eigentliches Ziel geschaffen, und darum möge, zumal an dieser Stelle, die Bedeutung des Buches zunächst für unsere jüdische Wissenschaft gewürdigt werden. In dieser Beziehung bildet es einen überaus schätzenswerten Beitrag zur innern und äußern Geschichte des Judentums im 17. und 18. Jahrhundert

und tritt, wie es auch als dritter Band im Cyklus der Kaufmannschen Monographien zur Geschichte jüdischer Familien erscheint, würdig neben Kaufmanns »Bacharach« und »Wertheimer«, sowie neben Freudenthals gehaltvolle Abhandlung »Aus der Heimat Mendelssohns«, denen es auch, was die Geschlossenheit der Darstellung und die Schönheit der Sprache betrifft, in jeder Hinsicht entspricht. Die Geschichte der Juden am Niederrhein im 17. und 18. Jahrhundert war uns bisher so gut wie unbekannt; einzig und allein gelegentliche Notizen erhellten notdürftig das Dunkel. Jetzt erhalten wir in der Darstellung der Geschichte der Familie Gomperz in den Städten Emmerich, Cleve und Wesel sowie in den Landschaften Cleve-Mark einen Einblick in das reiche Leben der Juden am Niederrhein, deren Geschicke die Familie Gomperz während eines ganzen Jahrhunderts tatsächlich fast ausschließlich geleitet hat. Wir lernen eine Reihe von bisher unbekannten Rabbinen kennen, deren Namen uns die Memorbücher von Emmerich und Cleve[1]) aufbewahrt haben, das Gemeindeleben der Juden am Niederrhein, ihre Organisation, ihre rechtliche kulturelle und ökonomische Lage. In dem von Elia Gomperz, dem bekannten Finanzmann des großen Kurfürsten, in Cleve errichteten Lehrhaus legte Juda Mehler[2]) den Grund zu seinem vielbewunderten Wissen, und der »Bau Salomos« des Grammatikers Salomon Hanau ist dort entstanden (S. 28-29). In Cleve lebten um 1740 zwei jüdische Ärzte, Bär, der Sohn des Jakob Cleve-Gomperz, und Dr. Simcha Adolphus aus London, der durch seine satyrische Schrift »Histoire des Diables Modernes« sich einen bleibenden Namen in der Literatur der Zeit- und Sittengeschichte erworben hat. Vor allem aber »muß es die Kulturgeschichte der deutschen Judenheit verzeichnen, daß in der zweiten Hälfte des

[1]) Arjeh Loeb Emmerich ist nicht, wie es S. 339 heißt, im Memorbuch von Emmerich genannt; wohl dagegen seine Gattin Bela. — Das S. 365 und 367 erwähnte Clever Memorbuch ist nicht identisch mit dem mir vorliegenden, dessen Veröffentlichung ich vorbereite. Wo dieses zweite Memorbuch geblieben ist, ist auch der jüdischen Gemeinde in Cleve unbekannt; das von M. Weisz im Kaufmann-Katalog Nr. 342 als solches bezeichnete ist das Memorbuch von Goch, s. Freudenthal, S. 9.

[2]) Juda Mehlers Todestag findet sich nicht im Memorbuch von Emmerich, hier muß mich Freudenthal mißverstanden haben. Dagegen findet sich Juda Mehlers Seelengedächtnis auch in den Memorbüchern von Cleve und Xanten, und im Memorbuch von Rheinberg, das von mir dem Gesamtarchiv der deutschen Juden übergeben worden ist. Der Name מֵילֶר dürfte doch wohl Mehler zu lesen sein, s. hierüber Israelit 1907, Nr. 46, S. 12.

17. Jahrhunderts am Rhein eine Jüdin — Mirjam, die Gattin des Elia Gomperz, deren Bruder ein Schwiegersohn des bekannten Meir Schiff war — gelebt hat, die so erlesene Erziehung und Ausbildung genossen, daß ihr feine Form und Wissen, Takt und Rede in dem Grade zu Gebote stand, um vor Andersgläubigen das Judentum siegreich zu verfechten und im Kreise hervorragender Männer gewandt und unerschrocken das Wort zu führen[1]).« (S. 26).

Schwieriger ist es, zumal bei der Fülle des Stoffes, in dem engen Rahmen einer Besprechung darzulegen, welche mannigfache Bereicherung die allgemeine jüdische Geschichte durch das vorliegende Werk erfährt. Denn es ist klar, daß die Geschichte einer Familie, deren Vertreter in den Zentren der Judenheit des 18. Jahrhunderts, in Berlin und Frankfurt a. M., in Metz und in Fürth, in Nymwegen und Amsterdam sowohl wie in Wien eine führende Stellung einnahmen, die als Vorsteher ihrer Gemeinden, als Fürsprecher — Schtadlanim — bei den Mächtigen ihrer Zeit, als Mäcene und Förderer der jüdischen Wissenschaft, als Rabbiner[2]) und Gelehrte oder Ärzte[3]) das

---

[1]) Mirjam war die Tochter des Benedikt aus Jülich. Bei »den Akten der Behörde« hat A. Wedell einen vom Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, d. d. 17. August 1638, für den »Sohn des Juden Benedict zu Jülich auf zwölf Jahre ausgestellten Geleitsbrief« gesehen, s. Beiträge zur Geschichte des Niederrheins, Bd I, S. 10 u. 11. Möglich, daß dieser Sohn des Benedikt aus Jülich identisch ist mit Jakob, dem oben erwähnten Schwiegersohne Meir Schiffs.

[2]) Es sind dies Mordechai, der Sohn Salomos, Rabbiner in Emmerich, sein Sohn Eliëser Josua Feibelmann, Landrabbiner von Cleve und Mark, gest. 1675; Meir, Sohn des Benedikt in Nymwegen, 1743—1749 Oberrabbiner des Fürstentums Ansbach; Benedix Ruben Gumpertz, Rabbiner in Breslau, gest. 1755; Jehuda Emmerich, Rabbiner von Ottensoos-Schnaittach-Hüttenbach und Sulzbürg und Vorsitzender des großen Rabbinatsgerichtes in Fürth, um 1750; Salman Emmerich, Rabbinatsassessor in Prag nach 1750; (dagegen rechne ich den Rabbiner der Gemeinde Leeuwarden in Holland Jakob Emmerich, 1735 nicht zu den Gompertz). Siehe das Register.

[3]) Ich zähle sieben Gomperz, welche Medizin studirt haben (s. das Register über »Ärzte«), Salman, Sohn des Benedix Lippstadt, prom. 1684 in Leyden, Arzt in Soest, Metz und Prag; sein Sohn Moses, gest. 1742 in Prag; Moses Salomon Gompertz aus Metz, studiert 1721 in Frankfurt a. O.; Baer Cleve, prom. 1737 in Leyden, Arzt in Cleve; Marcus Kosman Emmerich-Gomperz, prom. 1745 in Duisburg, Arzt in Metz; Aron Emmerich, prom. 1751 in Frankfurt a. O.; Bendit

Leben und Ergehen ihrer Glaubensgenossen mitschaffend und mitwirkend beeinflußt haben, daß die Geschichte einer Familie, die mit fast allen andern jüdischen Familien, deren Name Klang und Bedeutung besaß, verschwägert war und mit bedeutenden deutschen Fürsten und größeren Städten in Geschäftsverbindung stand, selbst eine Geschichte der Juden im kleinen ist, welche in gleicher Weise von der hohen wirtschaftlichen Bedeutung der Juden wie von der Unsicherheit ihrer rechtlichen Lage, von dem regen geistigen Verkehr, der keine Landesgrenzen kannte, wie von der Dumpfheit des Ghetto und dem Ringen nach Befreiung aus demselben berichtet[1]). Das erhellt um so mehr, wenn wir darauf verweisen, daß ein Gomperz, Elia Emmerich, der Enkel des zu Anfang genannten Salomo, der Finanzmann und Vertraute des großen Kurfürsten war, — Kaufmann vindiciert ihm einen Anteil daran, »daß eine große Anzahl der 1670 von Wien vertriebenen jüdischen Familien in den Staaten des großen Kurfürsten Aufnahme fand«[2]) — daß ein Gomperz, des eben genannten Elia Sohn Ruben, als Oberrezeptor im Herzogtum der erste jüdische Staatsbeamte in Hohenzollernschen Diensten, und dessen Sohn Benedikt wieder der erste preußische Landesrabbiner in Schlesien gewesen ist, ganz zu schweigen von Dr. Ahron Emmerich-Gumpertz, dem Lehrer Moses Mendelssohns, dessen weiter unten noch ausführlich gedacht werden soll. Die Biographien dieser Männer, die zum weitaus größten Teile dem Studium umfangreicher Akten und anderer Schriftstücke — die wichtigsten teilt Freudenthal im Wortlaut in dankenswerter Weise mit — erst ihre Entstehung verdanken, sind kleine, aber inhaltreiche Kulturgemälde; hier verweise ich zum Beispiel auf die den Oberlandesältesten und Oberhoffaktor Moses Levin Gumpertz — dem als einzigen Juden seiner Zeit einen Degen zu tragen erlaubt war — betreffenden Partien und besonders auf das Lebensbild des eben genannten unglücklichen Ruben, der sicher einer der reichsten und bedeutendsten deutschen Kaufleute seiner Zeit war, und den doch die Sonne der kurfürstlichen Gnade nicht davor bewahrte, daß er durch die Verleumdungen Edelacks, der ihn

---

Philipp Gumpertz, prom. 1786 in Frankfurt a. O. — Die Angabe der Jew. Enc. VI, S. 108, daß Aron Gomperz der erste Jude gewesen sei, der in Preußen den Doktorgrad erlangte, ist nach obigem nicht richtig.

[1]) Selbst eine Ritualmordgeschichte fehlt nicht in der wechselvollen Geschichte der Familie; s. S. 353.

[2]) Nach L. Landshut, Die Gegenwart, 1867 S. 318 kommt dieses Verdienst einem Bruder und einem Sohne Elias' zu.

des Mordanschlags gegen den Wiener Oberhoffaktor Samson Wertheimer beschuldigte, und dessen Helfershelfer, den Kardinal Kollonitsch, und später durch die Ränke seiner Feinde bis an den Rand des Verderbens gebracht wurde, sodaß, als er in der Blüte der Jahre gestorben war, seine Witwe, freilich vergeblich, die Gnade des Herrschers anrufen mußte.

Welche Bedeutung ferner dem Kaufmann-Freudenthalschen Werke für die Geschichte der Länder zukommt, in denen die Gomperz gelebt haben, läßt sich schon aus dem eben Gesagten ersehen. Es möge aber hier noch des Näheren darauf eingegangen werden, weil die Geschichte des Geschlechtes von neuem die hohe wirtschaftliche Bedeutung der Juden jener Zeiten dokumentiert und ein neuer Beweis für die Tatsache ist, auf die freilich nicht oft genug hingewiesen werden kann, daß die Juden »kein Fremdkörper im Organismus der Nationen, sondern eng und fest in Fleisch und Blut mit ihnen verwachsen« sind (S. 400), und daß sie auch an dem Gedeihen des Landes, das ihnen den Zugang zu seiner Kultur erschlossen hat, allezeit den tätigsten Anteil nehmen. Der junge preußische Staat ist gar nicht denkbar ohne die Unterstützung, die seinen Herrschern von den Gompertz zuteil wird. »Die Geschäfte, welche Elias Gompertz für den Kurfürsten (Friedrich Wilhelm) zu erledigen hatte, betrafen vor allem die Versorgung der Truppen und die Instandsetzung der Festungsplätze«. »Die Vorurteilslosigkeit des Herrschers ging so weit, daß sie des Juden Dienste selbst, wo es sich um kirchliche und Glaubensfragen handelte, in Anspruch nahm. So hatte Elias bei der Durchführung des 1677 zwischen Katholiken und Evangelischen abgeschlossenen Religionsrezesses gleichfalls mit Vorschüssen zur Verfügung zu stehen« (S. 23), abgesehen von den Dienstleistungen Elias' für die persönlichen Bedürfnisse des Fürsten. Der bereits mehrfach genannte Ruben Elias Gomperz wird von Friedrich III., dem nachmaligen ersten preußischen Könige, zum Mitglied der Kommission zur Untersuchung der Münzverschlechterungen in den bergischen Landen und später zum Oberrezeptor der Steuern im Herzogtum Cleve ernannt (114 ff.); er liefert dem Fürsten Diamanten (S. 111). Friedrich Wilhelm I. lässt am 5. Dezember 1732 dem Juden Jacob Gumpertz in Cleve mitteilen »daß, wenn derselbe schöne, junge Recruten, von 6 Fuß und darüber baarfuß gemessen, schaffen kann, höchst dieselben solche gern ... bezahlen wollen« (S. 44); derselbe Herrscher hatte bereits am 12. Juni 1713, kurz nach seinem Regierungsantritt, Moses Levin Gompertz, den Vetter und Schwager des eben genannten Jacob, zu seinem Ober-, Hof- und Kriegsfaktor mit dem Wohnsitz in Berlin und unbeschränktem Passagierrecht im ganzen Lande ernannt, unter ausdrücklicher Beru-

fung auf seiner Vorfahren und seiner Verwandten Verdienste (S. 141), und am 24. Dezember 1723 mit Moses Levin und seinem Vetter Elias einen Münzvertrag abgeschlossen, bei dem die Gomperz die Silberlieferung für 300000 Taler und deren Ausprägung übernahmen (S. 146). — Bei den holländischen Generalstaaten stand in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Benedikt, der Großneffe des Elias, in hohem Ansehen; er ist der Diplomat der Familie Gomperz. »Einer seiner bedeutendsten Erfolge, um den sich in der Familie noch in späteren Geschlechtern ein förmlicher Sagenkranz geschlungen hat, war der Erwerb der Herrschaften Vianen und Ameide für die Staaten von Holland und Westfriesland« (S 358); er betrieb und erreichte im Jahre 1719 die Wahl des Prinzen Clemens August, des Sohnes des Kurfürsten Maximilian von Bayern, zum Bischof von Münster und Padeborn (S. 355 f.); auf seine Veranlassung erhoben im Jahre 1745 die Generalstaaten, deren Armeelieferant er war (S. 363), durch den Mund Burmanias am Wiener Hofe Vorstellungen zugunsten der von Maria Theresia aus Böhmen und Mähren verjagten Juden (S. 361 und D. Kaufmann in der Graetz-Jubelschrift 1887 S. 286). — Minder bedeutend, aber immerhin erwähnenswert ist der Anteil der Gomperz an der Entwickelung der Industrie in Preußen: Salomon, der Sohn des Jacob Gomperz, ein Neffe Elias', errichtete in Wesel eine große Seidenfabrik, deren Betrieb freilich bald nach ihrer Begründung infolge der Umtriebe eines christlichen Konkurrenten von Berlin aus verboten wurde (S. 83—84); um 1720 errichtete Moses Levin Gomperz in Berlin eine Tabakfabrik; sein Sohn Herz pachtete 1749 mit seinem Schwager Nathan Veitel die vom Potsdamer Militärwaisenhaus errichtete Kantenklöppelei, die sie alsbald in gedeihlichen Schwung brachten (S. 155), u. a. m.

Neben dem Namen Heines, dessen Ahnherr Simeon van Geldern bei verschiedenen Gliedern des Gomperzschen Hauses auf seinen Wanderungen Aufnahme fand, und dem sogar Issachar Baer Cleve, der Eidam David Oppenheims, die Hand seiner Tochter Bella hatte geben wollen, wird in der Geschichte der deutschen Litteratur immer der Name Ludwig Börnes genannt werden, der durch seine Mutter Julie der Familie Gomperz angehört. Vor ihm nimmt in der litterarischen Bewegung, welche von Friedrich dem Großen ausging, Leon Gomperz einen hervorragenden Platz ein; seiner soll weiter unten neben Dr. Aron Gomperz ausführlich gedacht werden. In die Arena des geistigen Lebens hat der englische Zweig der Familie den Mathematiker Benjamin Gompertz (1779—1865), der das mathematische Sterblichkeitsgesetz aufgestellt und sich auf dem Gebiete des Versicherungswesens Verdienste erworben hat, sowie seinen als Dichter gefeierten Bruder Isaak (1774—1856), der öster-

reichische Zweig Theodor Gomperz, dessen bisher noch unvollendetes Lebenswerk »Die griechischen Denker« in aller Gebildeten Munde ist, entsandt. Des letzteren Brüder, die beiden Ritter Max und Julius von Gomperz — die gleich ihrer bereits verstorbenen Schwester Josephine von Wertheimstein dem österreichischen Adelsstande angehören — stehen, jener als Präsident der österreichischen Kreditanstalt, dieser als Präsident der Brünner Handelskammer und gleich Theodor Gomperz als Mitglied des Parlamentes im öffentlichen Leben des Kaiserstaates an der Donau, während der aus dem Arbeiterstande hervorgegangene Samuel Gompers in Amerika den Namen seiner Familie als Führer der Arbeiterbewegung und als Verfechter des Acht- bezw. Zehnstundentages bekannt und geachtet gemacht hat. Als einer der ersten und eifrigsten Kämpfer für die Idee des Tierschutzes endlich hat sich Lewis Gompertz, der beiden ebengenannten Benjamin und Isaak Bruder (st. 1861), hervorgetan.

Zwei Kapitel des Kaufmann-Freudenthalschen Buches erwecken durch die Persönlichkeiten, welche sie behandeln, ein erhöhtes Interesse; es sind die Abschnitte, welche Dr. Aron Gomperz, dem Lehrer Moses Mendelssohns, und Leon Gomperz, dem literarischen Gegner Friedrich des Großen, gewidmet sind. Dr. Aron Gomperz ist uns kein Unbekannter mehr; nachdem ihn bereits M. Kayserling 1862 als Lehrer Moses Mendelssohns in dessen Biographie gewürdigt hatte, hat L. Landshut in der »Gegenwart« 1867 sein Leben, seinen Studiengang, sein Verhältnis zu Israel Samosz, Gottsched, dem Marquis d'Argens, Nicolai und Lessing in ziemlich ausführlicher Weise dargestellt. Trotzdem gilt von Aron Gomperz, was bereits Kayserling gesagt hat: er ist heute fast verschollen. Um so höher ist es zu bewerten, daß Freudenthal durch stärkere Betonung des bisher Bekannten und durch die Beibringung neuen Materials wieder auf die Bedeutung dieses Mannes hinweist: er ist neben Mendelssohn der Befreier des Judentums aus seinem geistigen Ghetto. Freudenthal zeigt auch seine psychologische Entwicklung auf, wie ihm schon die geistige Athmosphäre seines Elternhauses diese Rolle zugewiesen hat: seine Mutter entstammte dem angesehenen Wiener Exulantenhause Ries, sein Vater war der Enkel der Glückel von Hameln und »der Sohn des Amsterdamer Buchdruckereibesitzers Kosman Elias Gomperz, selber ein eifriger Bücherfreund, der ein erklecklich Teil seines Vermögens dazu verwendete, eine ansehnliche Bibliothek nützlicher Bücher zu sammeln, die vor allem der Ausbildung seiner Kinder zugute kommen sollte«, und sein Haus ein Sammelplatz und eine Schutzstätte derjenigen, die damals mutig religiöses und profanes Wissen in sich zu vereinigen anfingen (S. 166). Auch der Wesensart der Männer, welche den jungen wissens-

durstigen jüdischen Jüngling durch ihren Unterricht und ihren Umgang beeinflußt und bestimmt haben, wendet Freudenthal seine eingehende Aufmerksamkeit zu: es sind neben den bereits genannten Isaak von Beausobre, der Prediger der Berliner französischen Gemeinde und sein Lehrer in der Philosophie, des Rektor der Joachimthalschen Gymnasiums Heinius. Arons Verhältnis zu Moses Mendelssohn, welch letzterer nach seinem eigenen Geständnis jenem alles verdankte, was er »von den Wissenschaften profitiert« hatte, beleuchtet eine Reihe bisher nicht veröffentlichter, überaus reizvoller Briefe des Weisen von Dessau an seine Braut, die dank dem Entgegenkommen der Familie von Mendelssohn hier zum ersten Male einem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden. In ähnlicher Weise ergänzt und berichtigt auch teilweise die Freudenthalsche Darstellung das, was bisher über Gomperz' Beziehungen zu Gottsched und Lessing, der seinem Freunde in seinen »Juden« ein Denkmal gesetzt hat, bekannt war; dies zu würdigen, wird Sache des Literarhistorikers sein.

Dieser wird auch von der Biographie Leon Gomperz', des sogenannten »Danziger Gomperz«, des literarischen Gegners Friedrich des Großen, Kenntnis nehmen müssen. Leon Gomperz ist, wenn auch wegen seiner Charakterschwäche nicht die sympatischste, so doch sicherlich neben Aron Gomperz die interessanteste Gestalt in der 300jährigen Geschichte der Familie, und die Darstellung seines Lebenslaufes, welche — wie Freudenthal bemerkt — besonders hinsichtlich der Zusammenhänge mit der Familie und dem Judentum, sowie nach der psychologischen und kulturhistorischen Seite hin die Forschungen eines früheren Biographen Leons ergänzt, sowie die treffliche Analyse der Gomperzschen Schriften, die von dem ästhetischen Empfinden und dem feinen Sprachgefühl des Verfassers Zeugnis ablegen, bilden stilistisch und inhaltlich den Höhepunkt des Werkes. — Leon Gomperz, dem so Freudenthal seinen Platz in der Literaturgeschichte des Judentums gesichert hat, entstammte dem Metzer Zweige der Familie, ging mit 16 Jahren nach Berlin, wo er in den Häusern seiner Verwandten und Mendelssohns verkehrte, und saß später in Königsberg zu den Füßen Kants, an den ihn Mendelssohn empfohlen hatte. In Königsberg veröffentlichte er »Kritische Bemerkungen« über die Schauspieler und die Leistungen der Döbbelinschen und Schuchschen Theatergesellschaften, sowie über den Wert und den Inhalt der aufgeführten Stücke und »offenbarte dabei eine frühe und kräftige Reife des Urteils« (S. 293). In Danzig, wo er später ansässig war, schrieb er sodann seine »Lettres sur la langue et la litterature allemande« an Friedrich den Großen, das Bedeutsamste, was gegen diesen Verächter der deutschen Sprache auf dem Königsthrone ausgesprochen worden ist. »Es war,« sagt Freudenthal

(S. 296), »eine bittere Ironie des Schicksals, die ihm — Friedrich dem Großen — nach Mendelssohn zum zweiten Male einen unerschrockenen Kritiker aus dieser von ihm so verachteten Gemeinschaft entstehen ließ«, und die überraschende Gewandtheit, mit der Leon, sein Verwandter Aron Emmerich, Moses Mendelssohn u. a. »in das Wesen und die Tiefe des vaterländischen Geistes, der vaterländischen Kultur und der vaterländischen Sprache eindrangen,« ist »nur dadurch erklärlich, daß hier latente Volkszusammenhänge und Wesens-Übereinstimmungen vorhanden waren, die nur der Berührung bedurften, um sich offen zu erschließen« (S. 302). Von den späteren Schriften Leons erwähnen wir hier nur noch seine »Kritischen Bemerkungen über das Theater«; nach seiner 1782 erfolgten Taufe, mit der er allerdings in seiner Familie nicht allein dasteht, ist er mit bedeutenden Schöpfungen nicht mehr hervorgetreten.

Das vorstehende Referat gibt schon durch den Umfang, den es unversehens angenommen hat, einen Begriff von der Fülle des Materials und des Wissens, das in dem Buche niedergelegt ist; es zeugt aber auch von dem Fleiße und der unendlichen Mühewaltung Freudenthals, der sich durch die verschiedenartigsten Materien und Wissensgebiete hat hindurcharbeiten müssen, um seine Aufgabe zu bewältigen. Ein ausführliches Orts- und Personenregister ist dem Werke beigegeben[1]). Hingewiesen sei auch noch darauf, daß Freudenthal es glücklich vermieden hat, weil zum Darsteller, so auch zum Lobredner der Familie zu werden; er hat, wie es die Aufgabe der Geschichte ist, unparteiisch, angesichts der Tatsachen sein Urteil gefällt. Zum Beweise dessen vergleiche man, was Freudenthal über das bekannte »Gutachten« des Ruben Gumpertz sagt (S. 207 f.), eines Mannes, dessen Liebe zum Judentum und dessen vornehmen Charakter im übrigen sein Briefwechsel mit dem ihm verwandten Leopold Zunz und der Nachruf Lebrechts (S. 213—214) zur Genüge beweisen.

Möge die Anerkennung, welche Freudenthal für das Buch, dem Rosa Gomperz, die Schwiegermutter David Kaufmanns, ein stimmungsvolles Geleitwort mit auf den Weg gegeben hat, in reichem Maße zuteil werden wird, ihm Lust und Liebe zu weiterem Schaffen geben; der Wissenschaft des Judentums wird das Werk gewiß die reiche Förderung und Anregung bringen, die der Verfasser von ihm erhofft.

Berlin. N. M. Nathan.

[1]) S. 413 lies: Hirsch b. Lemle statt »Hirsch b. Salomon Lemle«, S. 433 Fradel, T. Wolf Wertheimer statt »Fradel, T. Samson Wertheimer«. — Es sei noch bemerkt, daß in dem rheinischen Städtchen Rheinberg zwei Familien Gompertz wohnen, die ihren Ursprung auf einen Lehmann Gomperz zurückführen. Nach mündlichen Überlieferungen soll dieser Lehmann Gomperz in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts am königlichen Hofe von Hannover eine Vertrauensstellung eingenommen haben und der intime Freund des Königs gewesen sein.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1906 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

(Schluß).

Wünsche, E., Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüd. u. moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferung in der Keilschriftliteratur. Leipzig, E. Pfeiffer 1906. (84 S.) 8

Ow, A., Hom, der falsche Prophet aus noachitischer Zeit. Leutkirch J. Bernklau, 1906. (527 u. 8 S.) 8.

Jedlicska, J., Enthüllte Geheimnisse des Alten Testaments über den angeblichen Turmbau zu Babel und die Beschneidung Leipzig, A. Hasert & Co. 1906 (373 S. mit 7 Abbldg.)

Reinach, Th., la fête de Pâques. Paris, Leroux, 1906. (60 S.) 8.

Hoffmann, D., Das Buch Leviticus. Übers. u. erkl. 2. Halbband. Lev. XVIII bis Ende. Berlin, M. Poppelauer, 1906 (VI, 413 S.) 8.

Böttticher, O., Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2. Kön. XXII. XXIII und zur Prophetie Jeremia. Bonn, Behrendt 1906. (88 S.) 8.

Abû Zakariâ Jahjâ (R. Jehuda) ibn Bal'am, Arab. Komm. z. Buche der Richter. Zum 1. Male Hrsg. von S. Poznanski. Frankfurt a. M. 1906. (25 S.) 8.

Zapletal, V., Der biblische Samson. Freiburg 1906. (IV. 80 S.) 8.

Vogelstein, H., Militärisches aus der israelitischen Königszeit. Königsberg, Hartung, 1906. (18 S.) 8.

Budde, K., Das prophetische Schrifttum. Halle, Gebauer-Schwetschke, 1906. (68 S.) 8.

Küchler, Fr., Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tübingen, Mohr, 1906. (XII, 57 S.) 8.

Breme, M. Th., Ezechias und Senacherib. Exegetische Studie. (Biblische Studien. Hrsg. v. O. Bardenhewer XI. Bd. 5. Heft) Freiburg i. Br., Herder, 1906. (XII, 133 S.) 8.

Maclaren, A., Books of Jesaias XLIV—LXVI and Jeremiah. London, Hodder, 1906. (412 S.) 8.

Bruston, E., Le prophète Jérémie et son temps. Thèse. Cahors, impr. Coueslant, 1906. (231 S.) 8.

Venetianer, L., Ezekiels Vision und die Salomonischen Wasserbecken Budapest, F. Kilians Nachf., 1906. (40 S.) 8.

Duhm, B., Das Buch Habakuk; Text, Übers. u. Erklärung. Tübingen, Mohr, 1906. (III, 101 S.) 8.

Braun, J., תפלות ישראל, Bemerkungen zu den Psalmen. Paks, Druck v. Rosenbaum, 1901. (69 Bl.) 8.

Bryggs, C. A., A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I. Edinburg, T. Clark, 1906. (CX, 422 S.) 8.

Eisenstein, L. D., Critical notes on the new english version of the Book of Psalms published by the Jewish Publication Society. New-York 1906. (29 S.) 12.

Hoberg, G., Die Psalmen der Vulg. übers. u. n. d. Literalsinn erkl 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1906. (XXXVI, 484 S.) 8.

river, H. R., The book of Job in the rev. vers. Oxford 1906. (XXXVI, 133 S.) 8.

Storck, W., Das Buch Hiob in stabreim. Langzeilen. Münster i. W. 1906. (XVIII, 104 S.) Mit Bildnis. 8.

Black, A., Ruth, a hebr. ideal. London 1906. (246 S.) 8.

Daubney, W. H., The three additions to Daniel. A study. Cambridge, Deighton, Bell and Co., 1906. (XV, 258 S.)

Wright, Ch. H. H., Daniel and his Prophecies. London, William and Norgate 1906. (XXII, 334 S.) 8.

— Daniel and its critics. London. Williams and Norgate, 1906. (XXXVIII, 284 S.) 8.

Müller, W., Das Buch Sirach aus der Vulgata übersetzt u. m. Anm. Regensburg, Manz, 1906. (VIII, 216 S.) 8.

Smend, R., Die Weisheit des Jesus Sirach. Erklärt. Berlin, G. Reimer, 1906. (CLIX, 518 S.) 8.

— Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch u. deutsch. Berlin, G. Reimer, 1906. (XXII, 81 und VI, 95 S.) 8.

Zapletal, V., Liber Ecclesiastae Textum hebraicum critice et metrice. Halle, Haupt, 1906. (27 S.) 8.

V. Jüdische Geschichte und Literatur.

Graetz, H., Volkstümliche Geschichte der Juden in 3 Bänden. Mit 3 Stahlstichen. Billige Ausgabe in Klassikerformat. Leipzig, O. Leiner, 1906. 8.

Schlatter, A., Gesch. Isr. v. Alex. d. Gr. bis Hadrian. 2. Aufl. Stuttgart 1906. (358 S.)

Halevy, J., דורות הראשונים, Dorot Horischonim, Die Geschichte und Literatur Israels v. Ende der Hasmonäerzeit bis zur Einsetzung d.

römischen Landpfleger. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1906. (V, 736 S.) 8.

Bludau, A., Juden u. Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster Aschendorff, 1906. (V, 128 S.) 8.

Hoelscher, G., Der Sadduzäismus. Eine krit. Untersuchung zur späteren jüd. Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1906. (IV, 116 S.) 8.

Bondy, G., Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren u. Schlesien v. 901—1620. 2 Bde. Prag, F. Neugebauer, 1906. (XII, 1151 S.) 8.

Ackermann, A., Geschichte der Juden in Brandenburg a. H. Nach gedr. u. ungedr. Quellen dargestellt u. mit urkundl. Beilagen herausg. Berlin, L. Lamm, 1906 (IX. 224 S.)

Schriften der Gesellschaft für die Geschichte der Israeliten in Elsaß-Lothringen. I. Die Juden in Rufach von M. Ginsburger. II. Teil. Die Judengasse und die Synagoge in Rufach in Wort u. Bild von C. Winkler. Gebweiler, Dreyfus, 1906. (VIII, 54 S. u. 7 planches.) 8.

Husserl, S., Gründungsgeschichte des Stadttempels der israel. Kultusgemeinde Wien. Mit einer Einleitung: Die zeitgeschichtlichen allgem. Verhältnisse der Wiener Juden. Nach archivalischen Quellen. Wien, W. Braumüller, 1906. (VIII, 139. S.) 8.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. Berlin, Reuther u. Reichard, 1906. (XV, 618 S.) 8.

Büchler, A., Die galiläische Am-ha-Arez des 2. Jahrhunderts. Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten 2 Jahrhunderten. Wien, A. Hölder, 1906. (III, 338 S.) 8.

Guyot, H., l'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le Juif. Paris, Alcan, 1906. (XII, 260 S.) 8.

Krüger, P., Philo und Josephus als Apologeten des Judentums. Leipzig, Dürr'sche Buchh., 1906. (IV, 82 S.) 8.

Josephus (the Works of Flavius) translated by W. Whiston and newly edited by D. J. Margoliouth. London, Kontledge, 1906. (XXI, 989 S.) 8.

Niemajewski, A., Josef Flawiusz. Warschau 1906. (XXXIX, 575 S.)

Rosenthal, L. A., Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung. Traktat Maaseroth. Straßburg, Trübner, 1906. (III, 64 S.) 8.

Mischnahtraktate, ausgewählte, in deutscher Übersetzung. 2. Pirqe aboth. Hrsg. v. P. Fiebig. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906. (VII, 43 S.) — 3. Berachot mit einem Anhange. Tübingen, Mohr, 1906. (VII, 43 S.)

Jarchi, Abr., פירוש מסי כלה רבתי, Kommentar zum talmudischen Traktat Kallah rabati, nach Handschriften, mit Anmerkungen und einem

Vorworte v. Baruch Tolidano in Tiberias [gedr. in Jerusalem]. B. Friedberg, Frankfurt a. M. 1906. (28 und 52 S.) 8.

Talmud, Der babylonische, mit Einschluß der vollständigen Mischnah. Herausg. nach der ersten zensurfreien Bomberg'schen Ausgabe nebst Varianten und möglichst sinn- u. wortgetreuer Übersetzung v. L. Goldschmidt. 6. Bd. Baba Kamma, Baba Mezia, Baba Bathra. Leipzig, Harrassowitz, 1905. (XLIV, 1420 S.) 4.

Neumann, S., משיב נפש, Kommentar zum Traktat Pessachim. Munkacs. Selbstverlag 1906. (70 u. 68 Bl. Fol.)

Iezira, Das Buch d. ist das große Buch der Bücher Moses; Offenbarungen aus den Büchern Moses. Weissensee, E. Bartels 1906. mit Abbldg. 8.

Pauly, J. de, Sepher ha-Zohar, doctrine ésotérique des Israélites, traduite pour la première fois et accompagnée de notes. Paris, Leroux, 1906. (VI. 552 S.) 8.

Haas, Ph. de, Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Machsor-Handschriften m. Übers. und Erklär. Breslau, (L. Lamm Berlin) 1906. (107 S.) 8.

Markon, J., Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarua St. Petersburg, 1906. (15 S.)

Kahlberg, A., Die Ethik des Bachja Ibn Pakuda. Diss. Breslau 1906 (37 S.) 8.

Husik, J., Judah Messer Leons-Commentary on the Vetus-Logica with a glossary of hebrew logical and philosophical terms. Leyde, Brill, 1906. (IX, 110 S.) 8.

Guttmann, J., Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau, Marcus, 1906. (68 S.) 8.

Blau, L., Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Zweite (Schluß-) Hälfte (-Wissenschaftliche Beilage zum 29. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest). Budapest 1906. (88 S.) 8

Libowitz, N. L., כתבי הרב יהודה אריה ממודינא, Bemerkungen zu Blau's Ausgabe der Briefsammlung des Jehuda Arje di Modena. New-York, Selbstverlag, 1906. (26 Bl.) 16.

Luzzatto, M. Ch., Der Weg der Frommen, neu herausg. und übersetzt, mit einer Einleitung v. J. Wohlgemuth, Berlin, L. Lamm, 1906. (XXIX, 161 u. 79 S.) 8.

V. Systematische und praktische Theologie.

Belasco, G. S., The support of faith. ס' עזר הדת of Rabbi Isaac Pulgar edited . . . . with an english introduction. London, J. Jacobs, 1906. (XXXI, 112 S.) 8

Güdemann, M., Jüdische Apologetik, Glogau, C. Flemming 1906. (XXI, 248 S.) 8.

Samter, N., Judentaufen im 19. Jahrhundert. Berlin, Poppelauer, 1906. (VIII, 157 S.) 8.

Steinthal, H., Über Juden und Judentum. Berlin, Poppelauer, 1906. (XII, 307 S.) 8.

Bible de la jeunesse traduite de l'hébreu et abrégée par les membres du rabbinat français sous la direction de M. Zadok Kahn. Tome II. (Derniers Prophétes — Hagiographes) Paris, Durlacher, 1906. (360 S.) 8.

Auerbach, J., Biblische Erzählungen für die israel. Jugend. Mit einer Karte von Palästina. Kleine Ausg. 5. durchgeseh. u. verm. Aufl. Berlin, M. Poppelauer, 1906. (V, 256 S.) 8.

Mitchell, A. F., How to teach the Bible. London, Williams et Norgate, 1906. (67 S.) 8.

Witzmann, G., Die unterrichtliche Behandlung der Psalmen. Langensalza, Beyer, 1906. (VIII, 112 S.) 8.

Leitner, F., Der gottesdienstl. Volksgesang im jüd. u. christl. Altertum. Ein Beitrag zur jüd. u. christl. Kultgesch. Freiburg in Br. 1906. (XI, 283 S.) 8.

Levy, J. B., Schaare Limmud. Hebr. Lesefibel. Rödelheim. M. Lehrberger & Co., 1906. (21 S.) 8.

[Gebete] תפלות ישראל Israels Gebete übers. u. erläutert von Samson Raph. Hirsch. 2. Aufl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann 1906. (VI, 758 S.)

Levy, J. B., Schaare Thora. Vorstufe des Übersetzungsunterrichts im Hebräischen. Rödelheim, M. Lehrberger & Co., 1906. (22 S.) 8.

[Gebete] שערי תפלה, Gebetbuch für Synagoge, Schule und Haus. Herausg. v. d. Vereinig. isr. Religionslehre- und Lehrerinnen zu Frankfurt a./M. unter Mitwirkung einer Kom. Bearb. v. L. B. Levy, Rödelheim. M. Lehrberger & Co., 1906. (XXV, 372 S.) 8.

Abrahams, J., A short history of jewish literature. London, Union 1906. (XVI, 176 S.) 8.

Baeck, S., Die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur v. babylonischen Exile bis zu Gegenwart. Mit einem Anhange: Proben der jüdischen Literatur. 3. Aufl. Frankfurt a./M., J. Kauftmann, 1906. (XX, 549 u. V, 122 S.) 8.

Kroner, Th., Die Geschichte der Juden von Esra bis zur Jetztzeit. Für Volksschulen u. höh. Lehranstalten 2. Aufl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1906. (X, 210 S.) 8.

Montague, E. R., Tales from the Talmud. London, Blachwood, 1906. (290 S.) 8.

Benamozegh, E., יענה באש, Abhandlung über die Leichenverbrennung Livorno, Druck v. Benamozegh, 1906. (27 S.) 8.

Danan, S., אשר לשלמה, Halachische Entscheidungen. Jerusalem, Selbstverlag, 1906. (157 Bl.) Fol.

Abrahams, J., Festival studies: Throughts on the jewish year. London, Macmillan, 1906. (196 S.) 8.

Feuchtwang, D., Kanzelreden. 3. Teil. Leipzig, M. W. Kauffmann, 1906. (VI, 150 S.) 8.

Bloch, Armand, Les ossements desséchés. Sermon. Brüssel, Van Dautzig, 1906. (15 S.) 8.

Frere, W. H., the principles of religious ceremonial. London, Longmans, 1906. (336 S.) 8

VI. Vermischtes.

Adler, S., Das Schulunterhaltungsgesetz u. die preußischen Bürger jüdischen Glaubens. 3. durch einen Anhang: »Der neue Schulgesetzentwurf u. die jüd. Schule« verm. Aufl. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1906. (44 S)

Benjaminson, A. L., ארבע דעות, Four opinions about the future of the Jewish nations. A dialogue between a nationalist, reformer, pessimist and an optimist. A poem. New-York, Selbstverlag, 1042 str., 1906. (100 S.) 8.

Blau, B., Die Kriminalität der deutschen Juden. Berlin, L. Lamm, 1906. (15 S.) 8.

Bloch, Armand, L'idée juive et sa destinée. Brüssel, Van Dautzig, 1906. (18 S.) 8.

— La vie Sérieuse. Brüssel, Van Dautzig, 1906. (16. S.) 8.

— Maimonide. Conférence. Brüssel, Van Dantzig, 1906. (27 S.) 8.

Fromer, J., Vom Ghetto zur modernen Kultur. Charlottenburg, Selbstverlag, 1906. (272 S.) 8.

Hirsch, S. R., Gesammelte Schriften, herausg. v. N. Hirsch. 3 Bd. Frankfurt a. M., J. Kaufmann, 1906. (VI, 562 S.)

Peters, M. C., The Jews in America. Philadelphia, Winston, 1906. (138 S.) 8.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Inhalts-Uebersicht.

	Seite
Zur Geschichte der Monatsschrift. Von M. Brann . . .	1—16
Die Wissenschaft des Judentums. Von S. Maybaum .	641—658
Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre. Von S. Jampel	659—677
Biblische und babylonische Religion. Eine Skizze. Von E. Behrens	385—394
Das Alte Testament in der Mischna. Von L. Blau . . .	569—589
Der Papyrusfund von Assuan. Von S. Jampel	617—634
Zur Geschichte und Charakteristik der paulinischen Briefe. Von J. Eschelbacher	395—428, 542—568
Zur Redaktion der Mischna. Von J. Baßfreund.	291—322, 429—444, 590—608, 678—708
Die Kaufmann'sche Mischna - Handschrift. Von S. Krauß	54—66, 142—163, 323—333, 445—461
Über das angeblich fabelhafte Tier ארני השרה der Mischna. Ein Beitrag zur Zoologie des Talmud. Von E. Fink.	173—182
Noch ein Wort über ארני השרה. Von N. M. Nathan .	501—506
Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen. Von S. Horovitz (Forts. v. Jahrg. 50, S. 588).	41—53, 164—172, 334—342, 462—470, 609—616
Notiz zu Temurah 16a. Von V. Aptowitzer . . .	244—245
Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit. Von F. Goldmann. (Fortsetz. v. Jahrg. 50, S. 728)	17—40, 129—141
Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode. Von A. Marmorstein	733—746
Miszellen über Saadja. V. Von S. Poznanski . . .	718—732

Vorarbeiten zur Germania Judaica. Von M. Brann und A. Freimann 95–115
Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter. Von Julius Guttmann . . . . . 257—290
Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Braunschweig während des 15. u. 16. Jahrhunderts. Von A. Lewinsky. 214—223
Stammbaum der Familie Geldern. Von L. Löwenstein 205—213
Zur Geschichte der Juden in Krotoschin. Von H. Berger 359—380
Samuel Levy, ein Stiefsohn der Glückel von Hameln. Von M. Ginsburger 480–500
Die Literatur für und wider die Juden in Schweden im Jahre 1815. Von E. Meyer 513–541

Mota Mose. Der äthiopische Bericht über den Tod Mose's. Von H. Malter . . . . . 709—719
Ein unbekanntes Werk Moses Ibn Esras. Von W. Bacher. 343–349
Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. Von M. Barol 67—76, 183—204, 350—358, 471—479
Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum. Von Jakob Guttmann 77–94

Mathematik bei den Juden (1551—1840). Fortsetzung von 1906. Von M. Steinschneider 224–243

Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums: I. Protokoll über die Sitzung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 4. Januar 1907. II. Vierter Jahresbericht der Gesellschaft. III. Protokoll der Generalversammlung vom 5. Januar 1907. IV. Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft vom 5. Januar 1907 . . . . . 116—122
Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 26. Juni 1907. 507—509

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1906 erschienenen Schriften. Von M. Brann . . 510—512, 640, 757—762

Besprechungen.

Seite

Berliner, A., Der Kommentar des Salomon b. Isak. Von J. Wellesz . . . . . 246—250

Faitlowics, S., Mota Mose. Der äthiopische Bericht über den Tod Moses. Von H. Malter . . . . 709—719

de Haas, Philipp, Ungedruckte Stücke aus den Breslauer Machsor-Handschriften, mit Übersetzung und Erklärung. Von H. Brody . . . . . 122—128

Kaufmann, David u. Freudenthal, Max, Die Familie Gomperz. Von M. N. Nathan . . . . . 747—756

Neumark, Dr. M., Lexikalische Untersuchungen zur Sprache des jerusalemischen Pentateuch-Targum. Von M. Ginsburger . . . . . 250—253

Rosenau, William, Jewish Biblical Commentators. Von S. Poznanski . . . . . 254—256

Wassermann, Dr. Rudolf, Beruf, Konfession und Verbrechen. Von Elias Strauß . . . . . 635—639

Erwiderung an Herrn Prof. Dr. Pfaff. Von Adolf Lewin. 380—384

Alphabetisches Verzeichnis der Mitglieder.

Aptowitzer, V. . . S. 244
Bacher, W. . . . . S. 343
Barol, M. S. 67. 183. 350. 471
Baßfreund, J. S. 291. 429. 590 659. 678
Behrens, E. . . . . S. 385
Berger, H. . . . . S. 359
Blau, L. . . . . S. 569
Brann, M. S. 1. 95. 510. 640. 757
Brody, H. . . . . S. 122
Eschelbacher, J. S. 395. 542
Fink, E. . . . . S. 173
Freimann, A. . . . S. 95
Ginsburger, M. S. 250. 480
Goldmann, F. . . S. 17. 129
Guttmann, Jakob . . S. 177
Guttmann, Julius . . S. 257
Horovitz, S. S. 41. 164. 334 462. 609
Jampel, S. . . . S. 617. 659
Krauß, S. . . S. 54. 142. 323 445
Lewin, A. . . . . S. 380
Lewinsky, A. . . . S. 214
Löwenstein, L. . . S. 205
Malter, H. . . . . S. 709
Marmorstein, A. . . S. 733
Maybaum, S. . . . S. 641
Meyer, E. . . . . S. 513
Nathan, N. M. . S. 501. 747
Poznanski, S. . S. 254. 718
Steinschneider, M. . S. 224
Strauß, E. . . . . S. 635
Wellesz, J. . . . . S. 246

DS
101
M6
Jg.51

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY